ИВАНОВЪ-РАЗУМНИКЪ

ИСТОРІЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

VI

ОТЪ СЕМИДЕСЯТЫХЪ ГОДОВЪ КЪ ДЕВЯНОСТЫМЪ

П. Т. Г.
1918.

А. А.

Толстой и Достоевский полагали, в отличие от критического народничества, что необходимо считаться не только с интересами народа (мужика), но и с его мнениями.

Записки из подполья – стр. 63.
Преступление и наказание – стр. 64
Братья Карамазовы – 76
Великий Инквизитор – 90

РЕВОЛЮЦIОННАЯ
МЫСЛЬ

ИВАНОВЪ РАЗУМНИКЪ

ИСТОРІЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

ЧАСТЬ VI

ИЗД. 5-ое
ПЕРЕРАБОТАННОЕ

ИЗД. Т-ВО
РЕВОЛЮЦІОННАЯ МЫСЛЬ

ИВАНОВЪ РАЗУМНИКЪ

ОТЪ СЕМИДЕСЯТЫХЪ ГОДОВЪ КЪ ДЕВЯНОСТЫМЪ

ИСТОРІЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

П. Т. Г.
1918

Типографія Ю. Я. Римана, 4-я Рождественская, д. 33, тел. 6-31.

Толстой и Достоевскій.

I.

«Великіе люди не съ неба сваливаются на землю, а изъ земли растутъ къ небесамъ». Толстой и Достоевскій оба были «семидесятники», хотя творчество такихъ людей разбиваетъ не только рамки десятилѣтій, но и границы столѣтій. Однако, не надо забывать и того, что есть Гете—творецъ вѣчно-юнаго «Фауста», и есть Гете—авторъ слащавой поэмы «Германъ и Доротея», есть Шекспиръ—создатель вѣчныхъ типовъ Лира, Гамлета, Отелло, и есть Шекспиръ—авторъ посредственныхъ сонетовъ: первые стоятъ выше пространства и времени, вторые принадлежатъ опредѣленному мѣсту и узко ограниченной эпохѣ. Такъ и въ нашемъ случаѣ: есть міровые геніи Достоевскій и Толстой, творцы и создатели безсмертныхъ художественныхъ образовъ и этическихъ системъ, и есть, кромѣ того, Достоевскій и Толстой—россійскіе семидесятники, эпигоны народничества, тѣсно связанные съ запросами своей эпохи, своего общества. Остановимся сначала на этихъ простыхъ смертныхъ, чтобы потомъ перейти къ безсмертнымъ сторонамъ ихъ дѣятельности.

Толстой—кающійся дворянинъ, Достоевскій—разночинецъ: вотъ краткая формула, предложенная еще Михайловскимъ для объясненія нѣкоторыхъ основныхъ чертъ разбираемыхъ писателей, — формула, съ восторгомъ принятая впослѣдствіи, въ девяностыхъ годахъ, критиками изъ лагеря ортодоксальныхъ марксистовъ (см. Михайловскій, III, 496—509 и др.). Въ этой формулѣ, какъ схемѣ,

лежитъ большая доля относительной истины; руководствуясь ею, уже a priori можно оттѣнить двѣ-три интересныя для насъ черты міровоззрѣнія Достоевскаго и Толстого. Мы помнимъ, что кающіеся дворяне были представителями анти-идивидуалистической идеологіи уязвленной совѣсти, примата соціальнаго надъ политическимъ и индивидуальнымъ,—и мы увидимъ у Толстого семидесятыхъ годовъ крайній соціологическій анти-индивидуализмъ; мы знаемъ, что разночинцы исповѣдывали ультраиндивидуалистическую идеологію возмущенной чести, приматъ индивидуальнаго и политическаго надъ соціальнымъ,—и мы найдемъ у Достоевскаго яркій индивидуализмъ.

Поскольку это вѣрно,—вѣрна и вышеприведенная формула, какъ схема; однако, никакая формула не можетъ покрыть собою живого человѣка — это надо постоянно имѣть въ виду; исключительно слѣпой вѣрой въ этикетки можно объяснить себѣ то противорѣчіе, въ которое впадаютъ критики, пытающіеся разобраться въ постановкѣ и рѣшеніи проблемы индивидуализма у Достоевскаго и Толстого. Такъ, напримѣръ, одни утверждаютъ, что Толстой — «истый индивидуалистъ до мозга костей», въ то время какъ Достоевскій является типичнымъ анти-индивидуалистомъ, котораго «свобода и самосовершенствованіе личности мало заботятъ (!!). Личность, по его ученію, должна лишь смириться и принести себя въ жертву отечеству» (см. «Исторію новѣйшей русской литературы» Скабичевскаго, стр. 165—166); другіе въ то же самое время находятъ у Достоевскаго «рѣшительный индивидуализмъ», а у Толстого—отрицаніе личной воли и самоподчиненіе личности обществу.

Не придавая особаго значенія какимъ бы то ни было формуламъ, попробуемъ непосредственно разобраться въ основныхъ чертахъ, связующихъ Достоевскаго и Толстого съ теченіями семидесятыхъ годовъ: познакомимся съ почвенной теоріей Достоевскаго и съ народничествомъ Толстого въ семидесятыхъ и второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ. Оба они были народниками того или иного оттѣнка и оба были далеки отъ народничества критическаго.

II.

Достоевскій въ началѣ шестидесятыхъ годовъ пришелъ къ убѣжденію, что и западничество, и славянофильство уже не могутъ удовлетворять постоянно растущимъ запросамъ развивающейся мысли; онъ желалъ синтезировать оба эти направленія и пытался сдѣлать это въ своемъ журналѣ «Время» (1861—1864). Сразу приходится сказать, что попытка эта была крайне неудачной: чтобы синтезировать враждебныя теченія сороковыхъ годовъ, нужна была критическая проницательность Герцена, твердая научная основа Чернышевскаго, выдающаяся синтетическая способность Михайловскаго; ни тѣмъ, ни другимъ, ни третьимъ Достоевскій не обладалъ.

О чемъ изо дня въ день твердили «почвенники» — Достоевскій, Григорьевъ, Страховъ и др.? Въ чемъ заключалась ихъ проповѣдь? Это было смутное, тягучее, неопредѣленное воззрѣніе, не выдерживающее критики, какъ общественная программа, а, между тѣмъ, Достоевскій упорно держался за него до послѣднихъ дней своей жизни. Когда Михайловскій однажды наголову разбилъ это воззрѣніе (въ «Отечественныхъ Запискахъ» 1873 г.), то Достоевскій признался, что статья Михайловскаго была для него въ нѣкоторомъ смыслѣ «какъ бы новымъ откровеніемъ», и что объ этой статьѣ «когда-нибудь непремѣнно надо поговорить» («Гражданинъ» 1873 г., № 8; Собр. сочин., IX, 233) [1]), но больше никогда не вспоминалъ онъ объ этой статьѣ, молчаливо признавая безсиліе своей позиціи и слабость своей общественной программы. Однако, примкнуть къ критическому народничеству онъ не могъ, расходясь съ нимъ въ коренномъ вопросѣ — чего надо держаться, *мнѣній* или *интересовъ* народа?

Такъ онъ и остался при своей крайне безсвязной и догматической «почвенной» точкѣ зрѣнія, утверждая, что всѣ наши бѣды коренятся въ нашей оторванности отъ почвы, отъ народа, что именно народу (подъ которымъ онъ понимаетъ не всѣ трудящіеся классы общества, а только мужика), народу, а не интеллигенціи, предстоитъ

---

[1]) Цитаты по изданію Маркса 1894—1895 гг.

сказать «новое слово», которое потрясетъ не только Россію, но и Европу: пусть мужички свое слово скажутъ, а мы, «интеллигенція народная», пусть пока «постоимъ въ сторонкѣ, единственно, чтобы уму-разуму поучиться» (IX, 524). Подобно всѣмъ народникамъ, Достоевскій былъ убѣжденъ въ возможности особаго пути развитія Россіи; но и здѣсь его аргументація слаба и наивна: у насъ есть замѣчательныя литературныя произведенія удивительной силы мысли и исполненія, заявляетъ онъ: напримѣръ,— «Анна Каренина»; такъ почему же у насъ не можетъ быть впослѣдствіи и своей науки, своихъ рѣшеній экономическихъ и соціальныхъ? (XI, 249—250). Впрочемъ, самъ Достоевскій указываетъ, что это—не научное предвидѣніе, а *пророчество*: «мы, вѣрующіе, пророчествуемъ»... (XI, 243; см. еще пророчества Достоевскаго — увы! все неудачныя—XI, 301—304). Россія неизбѣжно скажетъ свое «новое слово», ибо Европа находится «наканунѣ паденія, повсемѣстнаго, общаго и ужаснаго»... «Грядетъ четвертое сословіе»—и побѣдитъ всѣхъ и вся: и это не въ отдаленномъ будущемъ, а чуть ли не на дняхъ: это все «близко, при дверяхъ»... «...Уплата по итогу можетъ произойти даже гораздо скорѣе, чѣмъ самая сильная фантазія могла бы предположить» (XI, 495; всѣ эти цитаты— изъ «Дневника Писателя» за 1877 и 1880 гг.). Европу спасетъ только Россія своимъ «новымъ словомъ», и тогда на землѣ наступитъ миръ и въ человѣцѣхъ благоволеніе. Что́ это за новое слово,—Достоевскій, конечно, не знаетъ; однако, мы увидимъ, что въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» онъ намекнулъ на содержаніе этого «новаго слова»; въ «Дневникѣ Писателя» онъ только старался выяснить, почему именно русскій человѣкъ способенъ сказать всепримиряющее новое слово,—потому что «всечеловѣчность есть главнѣйшая личная черта и назначеніе русскаго» (1876 г., X, 204). Какъ извѣстно, эта старая чаадаевская мысль легла въ основаніе знаменитой «Пушкинской рѣчи» (1880 года).

Какая удивительная путаница вѣрныхъ мыслей съ предвзятыми положеніями и наивными «пророчествами»! Какіе убогіе перепѣвы на темы изъ гоголевской «Переписки»! Помните, какъ то же «пророчествовалъ» вѣрую-

щій въ провиденціальное назначеніе Россіи Гоголь: «еще пройдетъ десятокъ лѣтъ — и вы увидите, что Европа пріѣдетъ къ намъ не за покупкой пеньки и сала, но за покупкой мудрости, которой не продаютъ больше на европейскихъ рынкахъ»... Прошло десять, двадцать, тридцать лѣтъ; за такія же дѣтскія пророчества и прорицанія принимается такой колоссъ художественной мысли, какъ Достоевскій. Конечно, не такими пророчествами можно синтезировать воззрѣнія западничества и славянофильства; Достоевскій не хотѣлъ видѣть, что единственно возможный синтезъ ихъ задолго до него сдѣланъ Герценомъ, а впослѣдствіи Михайловскимъ.

Кое-что Достоевскій понималъ вѣрно, кое въ чемъ онъ раздѣлялъ предразсудки крайняго славянофильства; въ общемъ же его «почвенничество» представляло неопредѣленный конгломератъ истерическихъ всхлипываній на-ряду съ глубокими и вѣрными мыслями: отчасти мы это видѣли и выше. Достоевскій прекрасно понималъ всю буржуазность эпигоновъ западничества, доктринеровъ либерализма; онъ ѣдко высмѣивалъ пресловутую *свободу*, воспѣваемую сытыми буржуа и остающуюся нереализованной по отношенію къ массѣ народа. Одинаковая свобода всѣмъ дѣлать все, что угодно въ предѣлахъ закона, является осязаемой величиной только для владѣльца милліона, — проиниируетъ Достоевскій въ своихъ «Зимнихъ замѣткахъ о лѣтнихъ впечатлѣніяхъ» (1863 г.): «человѣкъ безъ милліона есть не тотъ, который дѣлаетъ все, что угодно, а тотъ, съ которымъ дѣлаютъ все, что угодно» (т. III, ч. II, 45). Но тутъ же онъ повторяетъ старый грѣхъ славянофильства, указывая, будто бы на Западѣ чрезмѣрно развито начало личности: оказывается, что въ Европѣ царитъ «начало личное, начало особняка, усиленнаго самосохраненія, самопромышленія, самоопредѣленія въ своемъ собственномъ Я, сопоставленія этого Я всей природѣ и всѣмъ остальнымъ людямъ, какъ самоправнаго отдѣльнаго начала, совершенно равнаго и равноцѣннаго всему тому, что есть кромѣ него». А, между тѣмъ, заявляетъ Достоевскій, «личность прежде всего должна бы была все свое Я, всего себя пожертвовать обществу и не только не требовать своего права, но, напротивъ, отдать его обществу безъ

всякихъ условій». Отъ имени личности Достоевскій обращается къ обществу со слѣдующими характерными словами: мы крѣпки только всѣ вмѣстѣ: возьмите же меня всего, если вамъ во мнѣ надобность, не думайте обо мнѣ, издавая свои законы, не заботьтесь нисколько, я всѣ свои права вамъ отдаю и пожалуйста располагайте мною... Уничтожусь, сольюсь съ полнымъ безразличіемъ, только бы ваше-то братство процвѣтало и осталось». Братство, съ своей стороны, тоже великодушно отдаетъ себя всецѣло въ распоряженіе личности, послѣ чего настаетъ миръ всего міра и благораствореніе воздуховъ...

Нетрудно узнать во всемъ этомъ стараго знакомаго— политическій романтизмъ славянофильства, но ошибочно было бы видѣть въ этомъ анти-индивидуализмъ Достоевскаго; напротивъ, подобно славянофиламъ, онъ стоитъ здѣсь на почвѣ этическаго индивидуализма, ставитъ личность высоко. «Что-жъ,—спрашиваетъ онъ,—надо быть безличностью, чтобъ быть счастливымъ? Развѣ въ безличности спасеніе? Напротивъ, напротивъ, говорю я, не только не надо быть безличностью, но именно надо стать личностью, даже гораздо въ высочайшей степени, чѣмъ та, которая теперь опредѣлилась на Западѣ». Дѣло въ томъ, что самовольное, сознательное самопожертвованіе есть признакъ высочайшаго развитія личности: добровольно положить свой животъ за всѣхъ, пойти за всѣхъ на крестъ, на костеръ, можно только сдѣлать при самомъ сильномъ развитіи личности (т. III, ч. II, 45–47).

Конечно, съ послѣднимъ утвержденіемъ спорить не приходится, такъ какъ безспорно, что сознательное самопожертвованіе во многихъ случаяхъ именно проявляетъ личность во всей ея полнотѣ и силѣ; говоря о славянофилахъ, мы уже указывали, что ихъ требованіе подчиненія личности не противорѣчитъ ихъ этическому индивидуализму. Но уже Герценъ вскрылъ главнѣйшую ошибку этой теоріи самопожертвованія. «...Позвольте спросить,— иронизировалъ онъ,—возможно ли *хроническое* самоотверженіе? Разомъ пожертвовать собой—не важность: Курцій бросился въ пропасть, да и поминай какъ звали,—это понятно; а безпрестанно, цѣлые годы, каждый день приносить себя на жертву,—да гдѣ же взять столько герой-

ства или столько ослинаго терпѣнія?»... Здѣсь вопросъ поставленъ ребромъ, ярко и выпукло, по-герценовски. Бываютъ случаи, когда и можно и должно жертвовать своей личностью, и жертва эта будетъ яркимъ проявленіемъ индивидуализма; но въ возведеніи этого возможнаго частнаго случая въ необходимый общій принципъ заключается вся ошибка и славянофиловъ, и Достоевскаго, въ этомъ возведеніи лежитъ причина того политическаго романтизма, въ которомъ повинны и тѣ, и другой.

Очевидно, поэтому, что, какъ политическая платформа, какъ общественная программа, теорія Достоевскаго не удовлетворяла практическимъ запросамъ жизни,—она была утопична во сто кратъ болѣе, чѣмъ критическое народничество со своей экономической утопіей соединенія въ единомъ лицѣ двухъ ипостасей — производителя и потребителя. Исповѣдуя свой общественный романтизмъ, Достоевскій въ то же самое время слегка иронизировалъ надъ «мечтательнымъ элементомъ славянофильства» и выражалъ свои симпатіи общественному реализму западничества (см. его статьи во «Времени» 1861 г.; ср. IX, 154, 156 и др.); онъ не видѣлъ, что самъ онъ въ этомъ отношеніи является вѣрнымъ послѣдователемъ славянофильства, что именно у него вполнѣ отсутствуетъ общественный реализмъ. Въ общемъ, приходится прійти къ тому выводу, что попытка синтеза славянофильства и западничества не могла быть реализована Достоевскимъ и осталась въ разрядѣ «добрыхъ намѣреній»; почвенничество же его было только догматическимъ народничествомъ второстепеннаго значенія: своего слова въ этой области ему сказать не пришлось.

III.

Если мы обратимся теперь къ народническимъ воззрѣніямъ Толстого, то намъ придется повторить многое изъ сказаннаго выше. (Мы пока будемъ говорить исключительно о соціологической сторонѣ воззрѣній Толстого, откладывая на время ихъ этическую подоплеку; особенно это касается его ученій восьмидесятыхъ годовъ). По своей окраскѣ народничество Толстого стоитъ посрединѣ поч-

венничества Достоевскаго и критическаго народничества семидесятыхъ годовъ: подобно первому, Толстой склоняется къ *мнѣніямъ*, а не интересамъ народа, подобно второму, онъ обращаетъ свое главное вниманіе на раздѣленіе блага реальной личности и абстрактнаго человѣка. Познакомимся немного подробнѣе съ главными положеніями его народничества.

Еще въ началѣ шестидесятыхъ годовъ Толстой вполнѣ ясно высказалъ свои взгляды въ рядѣ глубоко интересныхъ статей, а особенно въ статьѣ «Прогрессъ и опредѣленіе образованія» (1862 г.); въ ней онъ съ замѣчательной силой мысли предвосхитилъ многія основныя положенія критическаго народничества, подробно развитыя въ слѣдующемъ десятилѣтіи Михайловскимъ. Онъ первый въ русской литературѣ послѣ Герцена и Чернышевскаго указалъ на противоположность интересовъ народа и націи; очевидно по всему, что это было сдѣлано внѣ всякаго вліянія антибуржуазныхъ нѣмецкихъ экономистовъ, съ которыми Толстой въ то время вовсе не былъ знакомъ. «Интересы общества и народа — заявляетъ Толстой — всегда бываютъ противоположны. Чѣмъ выгоднѣе одному, тѣмъ невыгоднѣе другому»; это положеніе онъ подтверждаетъ далѣе, прилагая его къ понятію прогресса: «прогрессъ тѣмъ выгоднѣе для общества, чѣмъ невыгоднѣе для народа» (IV, 141) [1]. Нетрудно видѣть, что Толстой говоритъ здѣсь объ эволюціи и намѣчаетъ ту самую мысль, которую десятью годами позже подробно развилъ Михайловскій, отрицательно относясь къ развитію общества по органическому типу. Народъ, т. е., по опредѣленію Толстого, «занятые классы» (и здѣсь предвосхищеніе Михайловскаго, признававшаго народомъ всѣ «трудящіеся классы общества»), заинтересованъ ростомъ своего благосостоянія, а отнюдь не ростомъ апокрифической «цивилизаціи», между тѣмъ какъ «прогрессъ благосостоянія... не только не вытекаетъ изъ прогресса цивилизаціи, но, большею частью, противоположенъ ей» (IV, 141, 151; ср. XII, 333 и др.); другими словами, Толстой выставляетъ впередъ благо реальной личности и относится вполнѣ отрицательно къ

[1]) Цитаты по 9-му изданію собранія сочиненій Л. Толстого.

благу абстрактнаго человѣка. (Эту мысль Толстой впослѣдствіи художественно развилъ въ началѣ VI-й главы «Смерти Ивана Ильича», а отчасти и въ XXXVIII-й главѣ II-й части «Воскресенья»; ту же самую мысль выразилъ и Достоевскій извѣстными словами: «...любить общечеловѣка, значитъ навѣрно ужъ презирать, а подчасъ и ненавидѣть стоящаго подлѣ себя настоящаго человѣка», т. IX, 203).

Вполнѣ понятно, что, придя къ такой точкѣ зрѣнія, Толстой поставилъ во главу угла своихъ воззрѣній вопросъ о раздѣленіи труда; впрочемъ, вполнѣ ясно онъ выразилъ свои мысли по этому вопросу только къ восьмидесятымъ годамъ, и мысли эти были весьма близки къ критическому народничеству. Особенно полно онъ изложилъ свои взгляды на это въ замѣчательной статьѣ «Такъ что же намъ дѣлать?» (1884—1885 гг.). Наука доказываетъ неизбѣжность раздѣленія труда, но тутъ-то и возникаетъ неустранимый вопросъ—да правильно ли этотъ трудъ раздѣленъ? «И если люди считаютъ извѣстное раздѣленіе труда неразумнымъ и несправедливымъ, то никакая наука не можетъ доказать людямъ, что должно быть то, что они считаютъ неразумнымъ и несправедливымъ» (XII, 324). Въ этихъ словахъ у Толстого безсознательно сказалось признаніе дуализма сущаго и должнаго и этическаго первенства второго надъ первымъ; но, устраняя пока этическую точку зрѣнія, мы скажемъ только, что взгляды Толстого здѣсь и въ дальнѣйшемъ вполнѣ совпадаютъ съ основоположеніями критическаго народничества и субъективизма Михайловскаго. Толстой рѣзко нападаетъ на спеціалистовъ, этихъ «скопцовъ мысли» съ вывихнутыми мозгами; онъ горячо проповѣдуетъ, что человѣкъ выше науки, выше всего на свѣтѣ; онъ удачно опровергаетъ органическую теорію общества и т. п. (XII, 329, 317 — 324 и др.), — но во всемъ этомъ мало новаго по сравненію съ основными положеніями критическихъ народниковъ семидесятыхъ годовъ. Поскольку Толстой приближается здѣсь къ критическому народничеству, постольку несомнѣненъ его соціологическій индивидуализмъ; въ восьмидесятыхъ годахъ этотъ индивидуализмъ сказался еще ярче, когда Толстой пришелъ къ теоретическому анархизму.

Однако, взгляды Толстого таили въ себѣ и явные признаки анти-индивидуализма. Признавая, подобно всѣмъ народникамъ особый путь развитія Россіи (о чемъ см., напр., IV, 118—119, 151 и др.), Толстой, подобно Достоевскому, находилъ нужнымъ для этого держаться *мнѣній* народа, а не только бороться за его интересы. Въ этомъ сквозила крайняя субъективистическая точка зрѣнія, не признававшая объективнаго блага и утверждавшая, что сколько головъ, столько и умовъ, сколько умовъ, столько и интересовъ; однако, въ то же время Толстой считалъ вполнѣ допустимымъ подчиненіе всѣхъ общимъ мнѣніямъ народа и самъ не видѣлъ противорѣчія, въ которое впадалъ; подавленіе личности при этомъ подчиненіи оставлялось имъ безъ вниманія. Цѣлая сторона человѣческаго духа —разумъ—безпощадно зачеркивалась Толстымъ, на томъ основаніи, что наука не можетъ отвѣтить на вопросъ: «какъ мнѣ жить свято?» (вспомнимъ исканія кающихся дворянъ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ); толстовство въ этомъ отношеніи пошло еще дальше Толстого и впало не только въ анти-индивидуализмъ, но и въ явное мѣщанство, какъ мы это увидимъ въ слѣдующей главѣ.

Итакъ, въ своей общественной программѣ Толстой стоялъ посрединѣ между почвенниками и критическими народниками; тщетны были поэтому попытки различныхъ критиковъ причислить его къ западникамъ или пріобщить къ лику славянофиловъ. Онъ никогда не пытался синтезировать эти два направленія, какъ это хотѣлъ сдѣлать Достоевскій, а шелъ своей тропой, одинаково далекій отъ всѣхъ группъ нашей интеллигенціи. И, несмотря на это, связь его съ идеями семидесятыхъ годовъ несомнѣнна, также какъ и связь съ ними Достоевскаго. Достоевскій отчасти, а Толстой, въ особенности, были предшественниками критическаго народничества въ шестидесятыхъ годахъ; въ семидесятыхъ они сдѣлались эпигонами его, и ученія ихъ стали вырожденіемъ критическаго народничества. Мы можемъ смѣло высказать эту непочтительную мысль, такъ какъ не смѣшиваемъ истинно великихъ сторонъ дѣятельности Толстого и Достоевскаго со сторонами слабыми и даже мало достойными величайшихъ предста-

вителей русской интеллигенціи. Сравнивать an und für sich соціологическія воззрѣнія и общественныя программы Толстого и Достоевскаго, съ одной стороны, и Михайловскаго, съ другой, — настолько же наивно, какъ ставить рядомъ «Анну Каренину» или «Братьевъ Карамазовыхъ» съ беллетристическими произведеніями Михайловскаго («Карьера Оладушкина» и т. п.).

Конечно, сами по себѣ Толстой и Достоевскій—такія громадныя величины, что самая наивная и слабая теорія пріобрѣтаетъ въ ихъ устахъ величайшій интересъ для общей характеристики ихъ воззрѣній,—что́, однако, нисколько не мѣшаетъ этимъ теоріямъ быть ничтожной цѣнностью безотносительно. Почвенничество Достоевскаго прошло совершенно безслѣдно въ исторіи русской жизни шестидесятыхъ-семидесятыхъ годовъ, имѣло нѣсколько большій успѣхъ въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ (его апогей—пушкинская рѣчь 1880 г.); толстовство достигло значительной силы въ печальной памяти «эпоху общественнаго мѣщанства», но это былъ успѣхъ этическихъ и религіозныхъ основаній, а не общественныхъ программъ Достоевскаго и Толстого: мы знаемъ, что программы эти были неясны, спутанны, противорѣчивы; въ нихъ, по мѣткому и извѣстному выраженію Михайловскаго, десница постоянно боролась съ шуйцей, и зачастую побѣждала послѣдняя. Не такимъ общественнымъ программамъ можно было идти противъ гармоничнаго и стройнаго міровоззрѣнія критическаго народничества въ томъ видѣ, въ какомъ оно было разработано Герценомъ, Чернышевскимъ, Лавровымъ и Михайловскимъ. Достоевскій и Толстой велики, какъ геніальные художники, какъ проповѣдники этико-религіозныхъ системъ, и именно на этомъ надо сосредоточить главное вниманіе, оставивъ въ сторонѣ тѣ стороны дѣятельности этихъ великихъ людей, которыя не могутъ прибавить имъ славы съ какой бы то ни было точки зрѣнія.

IV.

Отношеніе Толстого и Достоевскаго къ проблемѣ индивидуализма— вотъ вопросъ, который намъ предстоитъ разо-

брать на послѣдующихъ страницахъ. Приступая къ этому вопросу, мы сперва, въ видѣ предисловія, познакомимся съ отношеніемъ Достоевскаго и Толстого къ мѣщанству; это отношеніе, конечно, можно предугадать заранѣе въ общихъ его чертахъ; обратимся, однако, къ подробностямъ.

Въ «Дѣтствѣ, отрочествѣ и юности» (1852—1857 гг.) Толстой посвящаетъ особую главу разбору понятія «comme il faut» и подчеркиваетъ, что самъ онъ «имѣлъ положительную неспособность къ comme il faut», что пріобрѣсти это comme il faut ему стоило огромнаго труда, что пріобрѣтеніе этого понятія онъ считаетъ однимъ изъ самыхъ пагубныхъ вліяній воспитанія и общества на человѣка (I, 305—308). Такъ началась у Толстого борьба съ мѣщанствомъ; въ дальнѣйшей борьбѣ онъ только расширялъ кругъ своего отрицанія и отъ отрицанія формъ культуры высшаго класса общества, людей comme il faut, перешелъ къ отрицанію формы и содержанія культуры вообще; какъ извѣстно, въ восьмидесятыхъ годахъ такіе взгляды достигли въ Толстомъ своего апогея, развиваясь постепенно еще съ пятидесятыхъ годовъ.

Еще въ «Казакахъ» (1852 г.) мы встрѣчаемся съ alter ego Толстого, юнкеромъ Оленинымъ, въ которомъ впервые происходитъ ломка старыхъ, обыденныхъ формъ жизни и выработка формъ новыхъ, своеобразныхъ. «Оленинъ жилъ всегда своеобразно,—замѣчаетъ Толстой,—и имѣлъ безсознательное отвращеніе къ битымъ дорожкамъ». Попавъ на Кавказъ, Оленинъ-Толстой издали яснѣе увидѣлъ всю скуку и пошлость мѣщанской жизни comme il faut: «какъ вы мнѣ всѣ гадки и жалки,—восклицаетъ онъ,—вы не знаете, что̀ такое счастье и что̀ такое жизнь! Надо разъ испытать жизнь во всей ея безыскусственной красотѣ... Коли бы вы знали, какъ мнѣ мерзки и жалки вы въ вашемъ обольщеніи!...» Онъ невольно сравниваетъ вѣчные снѣга горъ, лѣсъ, красивую и сильную казачку съ мертвящей суетой гостиныхъ, съ жеманными, хилыми, напомаженными женщинами, съ вѣчной скукой въ крови, съ вѣчными сплетнями, пересудами, притворствомъ, жизнью по ранжиру... «Поймите одно, или повѣрьте одному, — заканчиваетъ онъ, — надо видѣть

и понять, что̀ такое правда и красота, и въ прахъ разлетится все, что̀ вы говорите и думаете, всѣ ваши желанья счастья и за меня, и за себя. Счастье—это быть съ природой, видѣть ее, говорить съ ней» (II, 194, 231—2).

Здѣсь идетъ борьба съ мѣщанскими формами современной культуры; отрицаніе культуры по содержанію явится у Толстого позднѣе, въ восьмидесятыхъ годахъ. Наиболѣе рѣзкими штрихами обрисовано у Толстого общественное мѣщанство въ его двухъ большихъ романахъ; достаточно указать на типы супруговъ Бергъ, Каренина, а отчасти и Вронскаго. Съ рѣдкой силой ядовитаго сарказма, но съ вполнѣ простодушнымъ и невиннымъ видомъ характеризуетъ онъ Берга, считавшаго жизнь не годами, а высочайшими наградами, обнимающаго жену съ осторожностью, чтобы не измять дорогую кружевную пелеринку, твердо помнящаго основную заповѣдь мѣщанства: «надо быть добродѣтельнымъ и аккуратнымъ». И онъ и его достойная супруга болѣе всего гордятся тѣмъ, что ихъ званый вечеръ «какъ двѣ капли воды похожъ на всякій другой вечеръ съ разговорами, чаемъ и зажженными свѣчами... Все было похоже. И дамскіе тонкіе разговоры, и карты, и за картами генералъ, возвышающій голосъ, и самоваръ, и печенье»... Быть «какъ всѣ»—главная задача мѣщанина; понятно поэтому, что улыбка радости и счастья не сходила въ этотъ вечеръ съ лица достойныхъ супруговъ Бергъ (VI, 250—257).

Не менѣе претитъ Толстому и аристократическое мѣщанство высшаго круга, напримѣръ, хотя бы Вронскаго, къ которому, вообще говоря, Толстой относится довольно снисходительно. Однако, онъ рисуетъ Вронскаго точнымъ портретомъ какого-то иностраннаго принца, человѣка безусловно comme il faut, джентльмена, что̀ выражалось въ его глупости, чистоплотности, здоровья и самоувѣренности. «Глупая говядина!»—отзывается о немъ Вронскій и въ то же самое время видитъ себя въ этомъ человѣкѣ, какъ въ зеркалѣ. Во Вронскомъ и людяхъ его круга Толстой показываетъ намъ въ художественныхъ образахъ то самое, о чемъ онъ раньше говорилъ, разбирая понятіе «comme il faut» въ «Юности»; Вронскій охарактеризо-

винъ имъ почти тѣми же самыми словами (ср. I, 305—308 и IX, 142—143, X, 84; см. также X, 144).

Впрочемъ, аристократическое мѣщанство Вронскаго менѣе ненавистно Толстому, чѣмъ бюрократическое мѣщанство Каренина, этого Молчалина, достигшаго до степеней извѣстныхъ, утратившаго свою былую угодливость, а взамѣнъ получившаго всю сухость чувства и мысли канцелярской души. Теперь передъ нами видный государственный дѣятель, бюрократъ, подготовляющій въ тиши своихъ канцелярій благодѣтельные для Россіи планы, не имѣющій буквально ни минуты свободной. «Каждая минута жизни Алексѣя Александровича была занята и распредѣлена. И для того, чтобы успѣвать сдѣлать то, что ему предстояло каждый день, онъ держался строжайшей аккуратности. «Безъ поспѣшности и безъ отдыха»— было его девизомъ»... Вообще же, передъ нами добродѣтельный и узкій чинуша, совершенно не понимающій того, что выходитъ изъ круга его спеціальности; это не мѣшаетъ ему имѣть «самыя опредѣленныя, твердыя мнѣнія» именно въ областяхъ тѣхъ вопросовъ, пониманія которыхъ онъ наиболѣе лишенъ: новыя школы поэзіи и музыки, въ которой онъ ничего не понимаетъ, распредѣлены у него «съ очень ясною послѣдовательностью». Наклеивъ на явленія этикетки, бюрократическій мѣщанинъ удовлетворенъ вполнѣ. Онъ пытается однажды разобраться въ мысляхъ и чувствахъ живого человѣка — своей жены, но сейчасъ же прячется отъ этой попытки за ту или иную этикетку: «Вопросы о ея чувствахъ, о томъ, что дѣлалось и можетъ дѣлаться въ ея душѣ, это не мое дѣло, это дѣло ея совѣсти и подлежитъ религіи», сказалъ онъ себѣ, чувствуя облегченіе при сознаніи, что найденъ тотъ отдѣлъ узаконеній, которому подлежало возникшее обстоятельство». Психологія бюрократическаго мѣщанина очерчена въ этихъ словахъ съ удивительной вѣрностью, краткостью и силой. Какъ бѣсъ ладана, такъ бюрократическій мѣщанинъ боится жизни, боится живой человѣческой индивидуальности; онъ чувствуетъ себя въ безопасности только спрятавшись за какую-нибудь мертвую схему, безличную этикетку. Когда Каренинъ сталъ разбираться въ возможныхъ мысляхъ и чувствахъ своей

жены, то онъ «впервые живо представилъ себѣ ея личную жизнь, ея мысли, ея желанія, и мысль, что у нея можетъ и должна быть своя особенная жизнь, показалась ему такъ страшна, что онъ поспѣшилъ отогнать ее. Это была та пучина, куда ему страшно было заглянуть» (IX, 137, 140, 180, и др.). Нужно быть Толстымъ, чтобы съ такой безпощадной ясностью обнажить психологію мѣщанина, не умѣющаго примириться съ мыслью, что, помимо его схемъ и подраздѣленій, есть жизнь, есть живые люди, есть живая человѣческая индивидуальность, совершенно единичная, бездонно глубокая, не подводимая ни подъ какія схемы и классификаціи.

V.

Отношеніе Достоевскаго къ мѣщанству не менѣе рѣзко-отрицательно, хотя типы мѣщанъ у него, конечно, другіе. Вотъ, напримѣръ, Акимъ Акимычъ — товарищъ Достоевскаго по каторгѣ, наводившій своимъ мѣщанствомъ на Достоевскаго тоску до такой степени, что онъ иногда «начиналъ почти ненавидѣть Акима Акимыча неизвѣстно за что» (III, 271—273). Впослѣдствіи Достоевскій вполнѣ опредѣленно выяснилъ, что́ именно ему ненавистно въ мѣщанствѣ, и, главнымъ образомъ, въ мѣщанствѣ буржуазномъ. Въ своихъ «Зимнихъ замѣткахъ о лѣтнихъ впечатлѣніяхъ» (1863 г.) онъ посвящаетъ рядъ главъ характеристикѣ французской буржуазіи (гл. VI и VII—«Опытъ о буржуа»), обрушиваясь со всей силой своего сарказма именно на мѣщанство этой буржуазіи. Мы уже останавливались выше на этомъ произведеніи Достоевскаго; не будемъ повторяться и обратимся лучше къ развитію той же мысли въ «Игрокѣ» (1866—67 гг.), гдѣ Достоевскій характеризуетъ мимоходомъ нѣмецкаго буржуа. Конечно, его характеристики разбиваютъ рамки національностей и, въ концѣ концовъ, получается характеристика буржуа вообще; по этому поводу можно еще разъ вспомнить замѣчаніе Гл. Успенскаго, что нашъ буржуа не можетъ выдумать ни новой формы жизни, ни вложить въ нее новое содержаніе, которыя не были бы свойственны вообще типу буржуа: «русскій заяцъ точно такой же

заяцъ, какъ и заяцъ-англичанинъ, и вовсе нѣтъ того, чтобы нашъ заяцъ леталъ, а англійскій пѣлъ — оба они зайцы и все у нихъ заячье, какъ двѣ капли воды»... Посмотримъ же, какъ характеризуетъ зайца-мѣщанина Достоевскій устами Игрока.

Игрокъ возмущается нѣмецкимъ филистерствомъ и добродѣтельностью; онъ ядовито описываетъ, какъ мѣщанинъ-буржуа жертвуетъ всѣмъ—любовью, семьей, жизнью ради идеи накопленія; какъ онъ откладываетъ на двадцать лѣтъ свою свадьбу съ Амальхенъ, чтобы накопить заранѣе опредѣленное число гульденовъ; какъ старый фатеръ его, наконецъ, благословляетъ своего сорокалѣтняго сына и тридцатипятилѣтнюю Амальхенъ съ изсохшей грудью и краснымъ носомъ, а самъ плачетъ, читаетъ мораль и умираетъ... Далѣе продолжается сказка про бѣлаго бычка—и, наконецъ, черезъ пять-шесть поколѣній получается богатый торговый домъ Гоппе и К°. «Ну-съ, какъ же не величественное зрѣлище,—иронизируетъ Достоевскій, — столѣтній или двухсотлѣтній преемственный трудъ, терпѣніе, умъ, честность, характеръ, твердость, разсчетъ». Этимъ величественнымъ буржуазно-мѣщанскимъ идеаламъ онъ устами Игрока противопоставляетъ даже дебошъ «широкой натуры» даже рулетку: «...не хочу я быть Гоппе и К° черезъ пять поколѣній! Мнѣ деньги нужны для меня самого, а я не считаю всего себя чѣмъ-то необходимымъ и придаточнымъ къ капиталу» (III, ч. II, 237—239). Что человѣческая личность важнѣе всего, это Достоевскій впослѣдствіи развилъ съ громадной силой; эта же самая мысль является здѣсь выраженіемъ его анти-мѣщанства, такъ какъ именно мѣщанству свойственно ставить реальную личность на второй планъ, выставляя на первый капиталъ, мертвыя схемы и этикеты.

Буржуазное мѣщанство особенно интересовало Достоевскаго, но не менѣе отрицательно относился онъ и къ мѣщанству вообще, а также и къ мѣщанству формы, а не содержанія. Мѣщанинъ Васинъ (въ «Подросткѣ»; см., напр., VIII, 418—419) обрисованъ немногими штрихами, но достаточно опредѣленно для того, чтобы стало ясно въ чемъ заключается это мѣщанство формы; еще яснѣе

это выражено въ нѣкоторыхъ мѣстахъ «Идіота» (1868 г.): шаблонъ, общая схема — вотъ признаки мѣщанства по формѣ, такъ дорого цѣнимые не только въ бюрократической или буржуазной средѣ. «Недостатокъ оригинальности вездѣ, во всемъ мірѣ, споконъ вѣка, считали всегда первымъ качествомъ и лучшею рекомендаціей человѣка дѣльнаго, дѣлового и практическаго, и, по крайней мѣрѣ, девяносто девять сотыхъ людей (это-то ужъ по крайней мѣрѣ) всегда состояли въ этихъ мысляхъ, и только развѣ одна сотая людей постоянно смотрѣла и смотритъ иначе». Въ другомъ мѣстѣ Достоевскій подробнѣе характеризуетъ это стремленіе «быть какъ и всѣ»; нѣкоторые стремятся къ этому положенію, нѣкоторые, наоборотъ, стремятся выйти изъ него (напр., въ «Идіотѣ» — Гаврила Ардаліоновичъ Иволгинъ) и намѣчаютъ этимъ дифференціацію въ самыхъ слояхъ мѣщанства (VI, 350, 497—501 и др.).

Однако, все это между прочимъ. Ни Достоевскій, ни Толстой никогда не обращали особеннаго вниманія на ползавшее вокругъ нихъ мѣщанство и только мимоходомъ наносили ему ошеломляющіе удары. Все ихъ вниманіе было направлено въ противоположную сторону. Нетерпѣливо отстраняли они отъ себя всѣ разновидности мѣщанства, заслоняющія живую человѣческую личность— буржуазность, бюрократизмъ и т. п., — ихъ имена суть многи... Эта реальная личность, человѣческая личность составляетъ центръ тяжести интересовъ и Достоевскаго и Толстого; а потому не мѣщанство, но индивидуализмъ является главнымъ объектомъ ихъ изученія. Оба они— люди и писатели настолько громадные, что одинъ подробный разборъ ихъ отношенія къ проблемѣ индивидуализма потребовалъ бы особой обширной работы; въ этой главѣ мы можемъ только затронуть наиболѣе важные пункты, не останавливаясь на мелочахъ.

VI.

По отношенію къ Толстому этотъ вопросъ былъ уже отчасти разработанъ Михайловскимъ въ его «Запискахъ профана» (1875 г.). Въ рядѣ статей «Десница и шуйца Льва Толстого» Михайловскій старался показать, что по-

стоянная борьба индивидуализма съ анти-индивидуализмомъ, «десницы» съ «шуйцей», составляетъ характернѣйшую черту міровоззрѣнія Толстого; впослѣдствіи (въ 1892 г., см. «Русское Богатство», № 2) Михайловскій нѣсколько дополнилъ эту свою теорію, не измѣняя ее по существу, которое и до сихъ поръ остается вполнѣ вѣрнымъ. Конечно, Толстой— слишкомъ крупная величина и не умѣщается въ какихъ бы то ни было схемахъ и рамкахъ; къ тому же часто встрѣчающіеся мало мотивированные скачки его мысли (вспомнимъ, напримѣръ, эпизодъ съ «Крейцеровой Сонатой») еще болѣе препятствуютъ гармоничному развитію его міровоззрѣнія. Мы не имѣемъ, такимъ образомъ, твердыхъ данныхъ для рѣшенія вопроса, является ли столкновеніе индивидуализма и анти-индивидуализма въ міровоззрѣніи Толстого дѣйствительной одновременной борьбой или послѣдовательной смѣной; лично мы склоняемся, какъ увидитъ читатель, къ тому мнѣнію, что въ шестидесятыхъ годахъ (о восьмидесятыхъ рѣчь будетъ ниже) Толстой, подобно всѣмъ шестидесятникамъ, безпомощно колебался въ мертвой зыби индивидуализма и анти-индивидуализма. Тутъ не было ни рѣзко выраженной борьбы десницы съ шуйцей, не было и послѣдовательной сознательной смѣны одного направленія другимъ; это была толчея, въ которой, вѣроятно, не умѣлъ разобраться и самъ Толстой: то выскакивала волна индивидуализма, то ее смѣнялъ приливъ анти-индивидуализма, то обѣ волны зарождались одновременно и мирно шли параллельно другъ другу... Основной чертой Толстого всегда было *исканіе;* но разбросанность его широкой натуры не позволяла ему сводить результаты своихъ поисковъ къ одному общему центру. Вотъ почему при всей громадной силѣ своего ума Толстой совершенно не могъ создать гармоничнаго и цѣльнаго міровоззрѣнія; да оно и не было ему нужно.

Цѣльную, полную человѣческую индивидуальность Толстой всегда цѣнилъ высоко. Мы уже видѣли, что еще въ «Казакахъ» (1852 г.) Толстой противопоставляетъ полную жизнь личности узкому и ограниченному мѣщанству; Оленинъ, его alter ego, сознаетъ, что въ полнотѣ жизни — главная ея прелесть. Но Оленинъ все-таки еще

сынъ своего вѣка, испорченный и исковерканный худшими сторонами цивилизаціи; въ этихъ же «Казакахъ» Толстой рисуетъ намъ замѣчательный образъ величайшаго индивидуалиста: это—дядя Ерошка (II, 155—166 и др.). Это—простой, непосредственный, цѣльный человѣкъ, такой же могучій, какъ окружающая его природа Кавказа; это—представитель глубочайшаго инстинкта жизни, не понимающій и не признающій никакихъ суживающихъ личность человѣка ограниченій. «Все Богъ сдѣлалъ на радость человѣку. Ни въ чемъ грѣха нѣтъ» - вотъ начало и конецъ его философіи; и вмѣстѣ съ этимъ онъ чувствуетъ горячую любовь ко всему живому: грѣха нѣтъ ни въ чемъ, «сдохнешь — трава выраститъ на могилкѣ, вотъ и все»,—и въ то же время онъ жалѣетъ не только всякаго убитаго джигита («душу загубить мудрено, охъ, мудрено!»), но даже и бабочку, летящую на огонь («сгоришь, дурочка, вотъ сюда лети, мѣста много... Сама себя губишь, а я тебя жалѣю»...). Дядя Ерошка — это яркая и цѣльная индивидуальность, представитель инстинкта жизни; въ этомъ отношеніи Толстой пребылъ индивидуалистомъ отъ начала и до конца своей дѣятельности: идеалы его мѣнялись, но «пьяница и воръ Ерошка» никогда не былъ помраченъ и осужденъ имъ за свою сущность, ибо такъ или иначе выраженная *любовь жизни* всегда была характерной чертой Толстого.

Въ «Войнѣ и Мирѣ» (1864—1869 гг.) мы находимъ другую постановку вопроса объ индивидуальности, о жизни: въ дядѣ Ерошкѣ мы видѣли внѣшнюю сторону вопроса, въ Пьерѣ Толстой разсматриваетъ внутреннюю сторону и ея эволюцію. Внѣшняя сторона, снова слегка затронутая, между прочимъ, въ Андреѣ Болконскомъ, является шагомъ назадъ по сравненію съ философіей дяди Ерошки, что, въ концѣ концовъ, подчеркиваетъ и самъ Толстой. «...Придутъ французы, возьмутъ меня за ноги и за голову и швырнутъ въ яму, чтобъ я не воняль имъ подъ носомъ, и сложатся новыя условія жизни, которыя будутъ также привычны для другихъ, и я не буду знать про нихъ, и меня не будетъ» (VII, 234). Любовь жизни замѣняется здѣсь страхомъ смерти, что далеко не однозначно; цѣня жизнь и все живое болѣе князя Андрея,

дядя Ерошка всегда спокойно глядѣлъ въ лицо смерти, хотя и говорилъ, подобно князю Андрею: «сдохнешь — трава вырастетъ на могилкѣ, вотъ и все»... Человѣкъ, любящій жизнь и все живое,—всегда немного пантеистъ; основная, скрытая мысль князя Андрея (если меня не будетъ, то какъ и зачѣмъ существовать міру?), рѣзко выраженная еще Базаровымъ, не можетъ быть принята дядей Ерошкой, цѣнящимъ полноту своей жизни и жизни вообще.

Дальнѣйшая эволюція князя Андрея заключалась въ подавленіи страха смерти при помощи «пробужденія отъ жизни», какъ выражается Толстой (см. особенно VIII, 65—75); развитіе мыслей Пьера можетъ считаться непосредственнымъ продолженіемъ и примиреніемъ этой точки зрѣнія. Пьеръ хохочетъ надъ тѣмъ, что французы взяли его въ плѣнъ: «въ плѣну держатъ меня. Кого меня? Меня? Меня—мою безсмертную душу!» И далѣе: «Пьеръ взглянулъ въ небо, въ глубь уходящихъ, играющихъ звѣздъ. «И все это мое, и все это во мнѣ, и все это—я!» — думалъ Пьеръ. «И все это они поймали и посадили въ балаганъ, загороженный досками!» «Онъ улыбнулся» (VIII, 122). Ошибочно было бы видѣть въ этомъ славянофильскую точку зрѣнія, убогую идею о приматѣ свободы внутренней надъ внѣшней, идею, которой впослѣдствіи такъ грѣшило толстовство и даже самъ Толстой; нѣтъ, здѣсь просто переходъ отъ внѣшней широты міра дяди Ерошки къ внутренней безграничности духовнаго міра, причемъ первый не отрицается вторымъ. Пьеръ нашелъ теперь Бога, и какъ бы ни были различны Богъ его и Богъ дяди Ерошки, но *любовь жизни* есть то общее, что отличаетъ и дядю Ерошку, и Пьера хотя бы отъ проникнутой страхомъ и трепетомъ философіи князя Андрея. Пьеръ теперь «выучился видѣть великое, вѣчное и безконечное во всемъ, и потому, естественно, чтобы видѣть его, чтобы наслаждаться его созерцаніемъ, онъ бросилъ трубу, въ которую смотрѣлъ до сихъ поръ черезъ головы людей и радостно созерцалъ вокругъ себя вѣчно измѣняющуюся, вѣчно великую, непостижимую и безконечную жизнь» (VIII, 237). Въ этомъ сходятся и Пьеръ, и дядя Ерошка, отличаясь отъ князя Андрея, ко-

торый именно «смотритъ въ трубу черезъ голову людей», ищетъ въ будущемъ, вмѣсто того, чтобы находить въ настоящемъ; дѣйственное переживанiе дяди Ерошки и радостное созерцанiе Пьера—это двѣ стороны одной медали, и оба они восполняютъ другъ друга.

Взгляды Пьера на жизнь и на личность выражены Толстымъ въ извѣстномъ снѣ Пьера, въ концѣ XIV-й части романа. Пьеръ нашелъ своего Бога: для него это—жизнь, жизнь блаженная и радостная, ибо «все Богъ сдѣлалъ на радость человѣку», какъ говорилъ дядя Ерошка «Жизнь есть все. Жизнь есть Богъ. Все перемѣщается и движется, и это движенiе есть Богъ... Любить жизнь—любить Бога»,—такъ полусознательно думаетъ Пьеръ во снѣ и вдругъ видитъ передъ собой олицетворенiе жизни—«живой, колеблющiйся шаръ, не имѣющiй размѣровъ. Вся поверхность шара состояла изъ капель, плотно сжатыхъ между собой. И капли эти всѣ двигались, перемѣщались и то сливались изъ нѣсколькихъ въ одну, то изъ одной раздѣлялись на многiя. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другiя, стремясь къ тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались съ нею»... Здѣсь мы имѣемъ въ художественномъ образѣ постановку проблемы индивидуализма. И интересно, что Толстой признаетъ здѣсь право капли-личности къ расширенiю въ этомъ круговоротѣ жизни. Шаръ этотъ жизнь, но жизнь есть Богъ: «въ серединѣ—Богъ, и каждая капля стремится расшириться, чтобы въ наибольшихъ размѣрахъ отражать Его. И растетъ, и сливается, и сжимается, и уничтожается на поверхности, уходитъ въ глубину и опять всплываетъ» (VIII, 182). Въ этомъ снѣ нѣкоторые критики захотѣли увидѣть выраженiе анти-индивидуализма Толстого; для этого мы не видимъ никакихъ основанiй. Толстой не ратуетъ за уничтоженiе капель, за ихъ ухожденiе въ глубину, ничего не говоритъ противъ стремленiя каждой капли расшириться. Онъ видитъ только, что въ этомъ вѣчномъ движенiи, вѣчномъ взаимодѣйствiи личностей—вся жизнь:

In Lebensfluten, im Thatensturm
Wall'ich auf und ab.
Webe hin und her!
Geburt und Grab,

Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben... [1])

Въ Пьерѣ, также какъ и въ дядѣ Ерошкѣ, проявились двѣ стороны индивидуализма Толстого; дальнѣйшее развитіе мыслей ихъ обоихъ мы находимъ уже въ Левинѣ изъ «Анны Карениной» (1873—1876 гг.).

Константинъ Левинъ, онъ же Левъ Толстой,—«цѣльный человѣкъ», «цѣльный характеръ», по признанію близко знающихъ его людей (IX, 54): вѣрнѣе сказать, онъ хотѣлъ бы быть такимъ, и ведетъ борьбу за свою цѣльность. Такъ, напримѣръ, онъ типичный «кающійся дворянинъ» и не можетъ справиться съ своей уязвленной совѣстью (см., напр., IX, 116; XI, 48—52 и др.), хотя и пытается выработать такое міровоззрѣніе и міродѣйствіе, которое дало бы миръ его душѣ и цѣльность его характеру. Крайній анти-мѣщанинъ, онъ всегда и во всемъ «не какъ люди», «не какъ всѣ», что очень конфузитъ его жену, милую и глуповатую Кити (XI, 282—3),—и въ то же самое время, однако, трудно найти что-либо болѣе мѣщанское и плоское, чѣмъ практическую мораль Левина этой эпохи (см. особенно X главу VIII-й части); индивидуалистъ по многимъ поступкамъ, онъ, однако, часто хватаетъ черезъ край въ теоретическихъ разсужденіяхъ въ обратную сторону. Онъ узко и плоско понимаетъ благо реальной личности, основывая его на ходячемъ утилитаризмѣ (X, 13—15); онъ проводитъ крайне анти-индивидуалистическій взглядъ на взаимоотношенія личности и государства, настолько анти-индивидуалистическій, что Толстой не рѣшился его повторить въ отдѣльныхъ изданіяхъ «Анны Карениной» послѣ 1876 г. А именно, Левинъ вполнѣ раздѣляетъ, яко бы вмѣстѣ со всѣмъ народомъ, ту мысль, которая выразилась въ легендѣ о призваніи варяговъ: «княжите и владѣйте нами. Мы радостно обѣщаемъ полную покорность. Весь трудъ, всѣ униженія, всѣ жертвы

---

[1]) Въ бурѣ дѣяній, въ волнахъ бытія
Я подымаюсь,
Я опускаюсь...
Смерть и рожденье—
Вѣчное море;
Жизнь и движенье
Въ вѣчномъ просторѣ...

мы беремъ на себя; но не мы судимъ и рѣшаемъ». (Это мѣсто выпущено въ отдѣльномъ изданіи). Нетрудно узнать въ этомъ старую славянофильскую теорію о Землѣ и Государствѣ въ ея самомъ непривлекательномъ видѣ. «Въ государственныхъ дѣлахъ... граждане отрекаются отъ своей личной воли» — авторитетно заявляетъ Левинъ (XI, 311).

Но этотъ крайній соціальный анти-индивидуализмъ не характеренъ ни для Левина, ни для Толстого этой эпохи, ибо оба они въ это время были переходными промежуточными людьми, не успѣвшими еще собрать свои мысли воедино; неудачный, безсознательный синтезъ дяди Ерошки и Пьера въ одномъ лицѣ не удался Толстому. Въ Левинѣ есть и дядя Ерошка, есть и Пьеръ, но оба они ослаблены, разжижены, лишены полноты и цѣльности; быть можетъ, именно потому Пьеръ и дядя Ерошка оставляютъ въ читателѣ глубокое и цѣльное впечатлѣніе, въ то время какъ Левинъ оставляетъ насъ вполнѣ холодными. Левинъ любитъ жизнь природы, какъ дядя Ерошка, но въ этой любви сквозитъ сильная доза разсудочности, онъ ищетъ и находитъ Бога такъ же, какъ и Пьеръ, но въ его поискахъ еще больше холодной разсудочности и нѣтъ «радостнаго созерцанія» (см., напр., всю VIII-ю часть «Анны Карениной»).

Вотъ почему Левинъ оставляетъ насъ вполнѣ холодными къ себѣ, вотъ почему не только какъ типъ, но и какъ живая личность, онъ неизмѣримо ниже и дяди Ерошки, и Пьера. Да, впрочемъ, его нельзя считать типомъ, такъ какъ главные герои Толстого именно отличаются рѣзкимъ отсутствіемъ типичности. Отмѣтимъ мимоходомъ, что въ этомъ мы видимъ основную черту обрисовываемыхъ Толстымъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ: всѣ они — реальныя личности, индивидуальности. Обломовъ — реальнѣйшій типъ, Левинъ, какъ и всѣ герои Толстого, — реальнѣйшая личность; Обломовы существовали, но никогда не было Ильи Ильича Обломова, Левиныхъ нѣтъ и не было, но былъ Константинъ Дмитріевичъ Левинъ, alias Левъ Николаевичъ Толстой; вотъ почему имѣетъ смыслъ «обломовщина», также какъ и «базаровщина», «карамазовщина» и т. п., но нѣтъ никакого смысла въ «левинщинѣ»: для этого главные герои Толстого — слишкомъ индивидуальности. По

это только къ слову. Возвращаясь къ Левину, мы повторимъ, что синтезъ Пьера и дяди Ерошки не удался и не могъ удаться Толстому; дядя Ерошка и Пьеръ—высшіе представители индивидуализма, какихъ только обрисовалъ Толстой: выше и дальше этого онъ не пошелъ.

VII.

Гдѣ же та мертвая зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма, о которой мы говорили выше? Ее можно видѣть въ Левинѣ, но ее нѣтъ ни въ дядѣ Ерошкѣ, ни въ Пьерѣ, этихъ полныхъ и цѣльныхъ индивидуалистахъ; а, вѣдь, «Казаки» и «Война и Миръ» отдѣлены другъ отъ друга почти пятнадцатью годами. Однако, именно въ этомъ промежуткѣ времени и сказалось въ Толстомъ то безпомощное шатаніе отъ индивидуализма къ анти-индивидуализму, которое еще въ 1875 г. отмѣтилъ Михайловскій.

Въ статьѣ «Прогрессъ и опредѣленіе образованія» (1862 г.) Толстой вполнѣ ясно и опредѣленно сталъ на точку зрѣнія соціологическаго индивидуализма. Какъ извѣстно, въ то время Толстой увлекался своей яснополянской школой и разбирался въ педагогическихъ вопросахъ; на этомъ фонѣ рѣшалась имъ и проблема индивидуализма, не только этическаго, но и соціологическаго. Мы минуемъ эту спеціальную область педагогики, тѣмъ болѣе, что разработка индивидуалистической проблемы на ея почвѣ, предпринятая Толстымъ, была въ свое время достаточно ярко освѣщена въ статьяхъ Михайловскаго. Замѣтимъ мимоходомъ, что основнымъ требованіемъ педагогики Толстой считаетъ полную самостоятельность ребенка, широкую свободу въ школѣ и безусловное подчиненіе учителя индивидуальности каждаго отдѣльнаго ученика. «Всякая отдѣльная личность—пишетъ, напримѣръ, Толстой—для того, чтобы выучиться наискорѣйшимъ образомъ грамотѣ, должна быть обучена совершенно особенно отъ всякой другой, и потому для каждаго должна бы быть особая метода» (IV, 49; см. еще 224, 291). Подобно всѣмъ шестидесятникамъ, подобно Добролюбову и Писареву, но еще рѣзче ихъ, Толстой всецѣло отрицаетъ *право воспитанія* ребенка и признаетъ только право образованія. Воспитаніе,

съ его точки зрѣнія, есть стремленіе подавить чужую индивидуальность, а потому «воспитаніе, какъ умышленное формированіе людей по извѣстнымъ образцамъ, *неплодотворно, незаконно и невозможно*» (IV, 93—94; см. еще 96, 119, 121 и др.). Права воспитанія не существуетъ: «*чѣмъ вы докажете это право?*»—подчеркиваетъ Толстой: «...вы признаете и полагаете новое для насъ несуществующее право одного человѣка дѣлать изъ другихъ людей такихъ, какихъ ему хочется». Человѣческая личность настолько цѣнна и самоцѣльна въ глазахъ Толстого, что насильственное вліяніе на нее онъ считаетъ величайшимъ преступленіемъ, доказывающимъ только «неразвитость человѣческой мысли».

Вопросы педагогики заставили Толстого глубже вдуматься въ проблемы соціологическія; тутъ онъ сталъ, какъ мы уже указали, предшественникомъ критическаго народничества. Мы уже отмѣтили, что въ своей статьѣ «Прогрессъ и опредѣленіе образованія» Толстой указалъ на противоположность интересовъ націи и народа и выставилъ впередъ приматъ блага реальной личности; теперь остановимся на другомъ пунктѣ этой статьи, уже отмѣченномъ Михайловскимъ, именно—на отношеніи Толстого къ такъ называемому «историзму». Историческая точка зрѣнія—это крайній детерминизмъ въ соціологіи, приближающійся къ фатализму, и противъ него протестуетъ Толстой во имя правъ человѣческой личности; его возмущаетъ, что, согласно историзму, мертвыя событія фатально раскладываются по историческимъ рамкамъ: «мало того, каждая личность человѣческая тоже тамъ гдѣ-то копошится, подчиненная неизмѣннымъ историческимъ законамъ» (IV, 133). «Человѣкъ имѣетъ право быть свободнымъ» — противополагаетъ Толстой историзму свое убѣжденіе, но въ то же самое время онъ далекъ отъ индетерминизма: онъ самъ вполнѣ опредѣленно указываетъ, что «изъять изъ-подъ историческихъ условій нельзя ничего, ни на дѣлѣ, ни даже въ мысляхъ» (IV, 151). Признаніе человѣка свободнымъ (мы не говоримъ о свободѣ воли вслѣдствіе массы недоразумѣній, соединенныхъ съ этимъ понятіемъ), и въ то же самое время признаніе закономѣрности исторіи есть проявленіе яркаго и полнаго

индивидуализма, въ то время какъ индетерминизмъ является ультра-индивидуализмомъ, а фатализмъ—анти-индивидуалистической теоріей. Отрицая крайнюю анти-индивидуалистическую точку зрѣнія историзма, Толстой явился предтечей не только критическихъ народниковъ, но и поколѣнія начала XX-го вѣка: только съ середины 90-хъ годовъ въ русской литературѣ (особенно, юридической) появилось теченіе, направленное противъ историзма.

Итакъ, *свободная человѣческая личность и закономѣрность историческаго процесса*—вотъ основное положеніе Толстого, ясно высказанное имъ въ 1862 году; если мы прибавимъ къ этому, что свои педагогическіе взгляды Толстой цѣликомъ повторилъ и дополнилъ въ 1874 г. (въ статьѣ «О народномъ образованіи», въ «Отечественныхъ Запискахъ», № 9), то отсюда можно было бы заключить, что за все это десятилѣтіе Толстой продолжалъ держаться своего основного ярко-индивидуалистическаго взгляда. И, однако, въ этотъ же самый промежутокъ времени (1864—1869 гг.) онъ развивалъ свою безнадежно анти-индивидуалистическую философію «Войны и Мира».

Существуетъ ошибочное мнѣніе, будто бы въ «Войнѣ и Мирѣ» Толстой отрицательно рѣшаетъ вопросъ о роли личности въ исторіи. Если бы, дѣйствительно, только въ этомъ заключался центръ тяжести философской стороны романа, то Толстого никоимъ образомъ нельзя было бы обвинить въ анти-индивидуализмѣ, такъ какъ мы знаемъ, что можно отрицать вліяніе личности на историческій процессъ и въ то же время быть типичнымъ индивидуалистомъ, и наоборотъ; можно отрицательно относиться къ теоріи «героевъ», творящихъ исторію, но въ то же время признавать реальную личность свободной. Толстой въ философской части «Войны и Мира» настолько же отрицаетъ первое, насколько и второе, и передъ нами вырисовывается типичный фаталистъ, насмѣшливо третирующій человѣческую свободу, признающій каждое дѣйствіе каждаго человѣка, также какъ и суммы ихъ, фатально предопредѣленнымъ свыше... И это въ то время, когда еще не успѣли обсохнуть чернила на перѣ, которымъ были написаны его статьи, порицающія крайній детерминизмъ

историческаго воззрѣнія! И это въ томъ самомъ произведеніи, въ которомъ свободное непосредственное чувство Платона Каратаева преображаетъ Пьера, въ которомъ самъ Пьеръ достигаетъ такой высоты свободно развивающейся индивидуальности.

Все, что говоритъ Толстой о роли личности въ исторіи, нисколько не противорѣчитъ самому послѣдовательному индивидуализму. «...Великіе люди — пишетъ онъ—суть ярлыки, дающіе наименованіе событію, которые, также какъ ярлыки, менѣе всего имѣютъ связи съ самымъ событіемъ». Онъ неутомимъ въ своихъ насмѣшкахъ надъ Наполеономъ, какъ «великимъ человѣкомъ», по произволу «дѣлавшимъ исторію»; Наполеонъ для него «подобенъ ребенку, который, держась за тесемочки, привязанныя внутри кареты, воображаетъ, что онъ правитъ» (VII, 8; VIII, 106; см. также VII, 253—4; VIII, 96, 275, 341 и др.). Въ этомъ приниженіи героевъ Толстымъ отчасти даже руководитъ инстинктъ индивидуализма; Толстой, вслѣдъ за Добролюбовымъ, какъ будто даже заступается за права всякой отдѣльной реальной личности. «Личная дѣятельность его (Наполеона), не имѣвшая больше силы, чѣмъ личная дѣятельность каждаго солдата, только совпадала съ тѣми законами, по которымъ совершалось явленіе», замѣчаетъ онъ въ одномъ мѣстѣ; а въ другомъ еще яснѣе, еще рельефнѣе: «всякій изъ насъ ежели не больше, то никакъ не меньше человѣкъ, чѣмъ всякій Наполеонъ» (VIII, 96; VII, 254). Толстой понималъ, что теорія «героевъ», какъ главныхъ двигателей исторіи, черезчуръ наивна,—и въ этомъ не было ничего анти-индивидуалистическаго; онъ смутно сознавалъ, далѣе, что движеніе исторіи настолько же необъяснимо и выставленіемъ на первый планъ однѣхъ только «идей» (см. VIII, 349 и др.), но онъ не умѣлъ ясно формулировать — что же двигаетъ исторію? Пытаясь дать отвѣтъ, онъ пришелъ къ безсодержательной формулѣ, что исторію двигаютъ впередъ не герои, не идеи, а взаимодѣйствіе *всѣхъ* людей, *всѣхъ* безъ исключенія индивидуальностей (VIII, 352, 370 и др.; ср. VII, 77); выставлять въ видѣ рѣшенія этотъ трюизмъ, конечно, еще болѣе наивно... Рѣшить вопросъ Толстой не могъ, но важно то, что онъ

вполнѣ отрицательно отнесся къ индетерминистическому признанію роли личности въ исторіи; характерно также и то, что культъ «героевъ» онъ разрушалъ вполнѣ индивидуалистическими аргументами.

Но все это, однако, только одна сторона вопроса; рядомъ стоитъ другая, это—вопросъ о направленіи личной дѣятельности всякаго изъ насъ. Тутъ-то и запутался Толстой въ сѣтяхъ фаталистическаго анти-индивидуализма. Теорія причинности, которой придерживался Толстой, завела его въ дебри признанія цѣлесообразности отдѣльныхъ частей историческаго процесса и одновременно къ утвержденію, что это именно процессъ, а не прогрессъ. Какъ соединялъ Толстой эти взаимно-исключающія другъ друга положенія—непонятно; но фактъ тотъ, что они одновременно мирно уживались въ его сознаніи. Далѣе. Признавъ причину суммой факторовъ, Толстой доказывалъ неприложимость теоріи причинности къ сущности физическихъ явленій (VII, 5, 7—8; VIII, 76, 371 и др.), въ этой мысли есть доля вѣрнаго и, какъ извѣстно, ее поддерживаетъ цѣлая школа физиковъ во главѣ съ Э. Махомъ. Но, исходя изъ этой мысли, Толстой сталъ доказывать неприложимость теоріи причинности къ явленіямъ историческимъ и соціальнымъ—къ нимъ самимъ, а не къ сущности ихъ; отказавшись же отъ имманентной закономѣрности историческаго хода событій, Толстой неизбѣжно пришелъ къ закономѣрности трансцендентной, воплощающейся въ формѣ рокового предопредѣленія. Онъ пришелъ къ фатализму.

VIII.

Трудно сказать, былъ ли Толстой подъ вліяніемъ нѣмецкой философіи въ то время, когда писалъ «Войну и Миръ»; мы знаемъ, впрочемъ, что Толстой увлекался Шопенгауеромъ. Во всякомъ случаѣ, въ вопросѣ о свободѣ Толстой пытается слѣдовать по пути, проложенному критической философіей, перенося «свободу» въ область должнаго и оставляя необходимость въ мірѣ сущаго; но онъ не пытался провозгласить приматъ перваго надъ вторымъ. Для него свобода есть содержаніе, укладываю-

щееся въ формы необходимости (VIII, 387), и никакого примата содержанія надъ формой онъ не провозглашаетъ. Интересно отмѣтить, между прочимъ, что Толстой гипостазируетъ понятіе свободы; для него свобода—такая же сила природы, какъ электричество, тепло и т. п.! Ея единственное отличіе отъ всякой другой силы только въ томъ, что она сознаваема человѣкомъ, но и то «для разума она ничѣмъ не отличается отъ всякой другой силы..., (она) ничѣмъ не отличается отъ тяготѣнія, или тепла, или силы растительности» (VIII, 388). Эта поистинѣ невѣротная теорія приводитъ Толстого къ опредѣленію предмета исторіи, какъ проявленія этой «силы свободы» въ временныхъ, пространственныхъ и причинныхъ формахъ. Здѣсь, казалось бы, еще нѣтъ фатализма, тѣмъ болѣе, что Толстой какъ будто признаетъ свободу человѣка въ его личной жизни (см., особенно, VII, 6 и др.), но онъ совершенно исключаетъ свободу изъ поля дѣйствій не одного индивида, а комплекса ихъ; по его мнѣнію, исторія такъ же не можетъ признать свободнаго дѣйствія людей, какъ астрономія не можетъ признать свободнаго движенія небесныхъ тѣлъ, ибо «если существуетъ одинъ свободный поступокъ человѣка, то не существуетъ ни одного историческаго закона и никакого представленія объ историческихъ событіяхъ» (VIII, 389). Конечно, Толстой совершенно правъ; исторія должна объяснять явленія, не опираясь на такую шаткую почву, какъ свободные поступки отдѣльныхъ индивидуумовъ; здѣсь Толстой стоитъ на точкѣ зрѣнія того самаго детерминизма, который онъ провозглашалъ еще въ своей статьѣ «Прогрессъ и опредѣленіе образованія».

Но чуть дѣло доходитъ до приложенія этой отвлеченной теоріи къ непосредственнымъ историческимъ фактамъ и явленіямъ, какъ строго-научный детерминизмъ Толстого преобразовывается въ грубѣйшую форму фатализма. Отрицая возможность причиннаго объясненія историческихъ явленій, путая понятія причины, условія и повода, Толстой доказывалъ невозможность пониманія «разумности» хода исторіи, т. е., другими словами, онъ одной рукой въ основаніи разрушалъ тотъ самый детерминизмъ, который созидалъ другой рукой въ то же самое время. «Фатализмъ

въ исторіи неизбѣженъ для объясненія неразумныхъ явленій», — пишетъ Толстой, считая всѣ историческія событія въ ихъ причинной связи не подлежащими «разумному» объясненію. Оперируя съ понятіемъ сложной причины, игнорируя понятіе отдѣльныхъ причинныхъ соотношеній (съ которыми только и имѣетъ дѣло наука), путая поводы, условія и причины, Толстой приходитъ къ выводу, что «ничто не было исключительною причиной событія, а событіе должно было совершиться только потому, что оно должно было совершиться» (VII, 5, 6). Это изумительное объясненіе ясно показываетъ, что Толстой, принявъ понятіе необходимости, не умѣлъ съ нимъ справиться; въ иныя минуты онъ ясно понималъ, что существуютъ же законы историческаго движенія, и иногда онъ именно этотъ смыслъ придавалъ своему утвержденію, что событіе совершилось потому, что должно было совершиться (VIII, 76). Но въ чемъ и гдѣ искать эти законы— вотъ вопросъ, передъ которымъ складывалъ оружіе Толстой, смиренно признавая, что фатализмъ неизбѣженъ въ исторіи, что «ходъ міровыхъ событій предопредѣленъ свыше» (VII, 254). Онъ доходитъ, наконецъ, до геркулесовыхъ столповъ, признавая, что Провидѣніе «въ своихъ личныхъ цѣляхъ» (!!) заставило людей участвовать въ наполеоновскомъ нашествіи на Россію (VII, 115). (Надо, впрочемъ, замѣтить, что грамматическая конструкція фразы Толстого до того плоха, что еще неизвѣстно, къ Провидѣнію или къ людямъ относится выраженіе, взятое въ кавычки).

Но какъ бы то ни было, Толстой, конечно, не могъ удовлетвориться отвѣтомъ, что то или иное событіе—напримѣръ, наполеоновское нашествіе—совершилось потому, что совершилось, или потому, что такова была всемилостивѣйшая воля Провидѣнія; онъ понималъ, что отвѣтить такъ — значитъ ничего не отвѣтить. Поэтому Толстой изобрѣтаетъ законъ историческаго движенія народовъ съ запада на востокъ, а потомъ съ востока на западъ. Въ этомъ, вопреки самому себѣ, онъ видитъ даже смыслъ, разумность историческихъ событій начала XIX-го вѣка. Провидѣнію угодно было, чтобы народная волна хлынула съ запада на востокъ, разбилась у стѣнъ Москвы, и

чтобы вторая народная волна хлынула съ востока на западъ и отъ Москвы докатилась до Парижа: въ этомъ— «основной, существенный смыслъ европейскихъ событій начала нынѣшняго столѣтія» (VIII, 276). Для этого, по приказанію Провидѣнія, совершается французская революція, возвышается Наполеонъ и, вообще, совершается то, что должно было совершиться... Въ этомъ изумительномъ объясненіи курьезнѣе всего искреннее убѣжденіе Толстого, что его объясненіе дѣйствительно что-то объясняетъ; стоитъ только допустить «законъ» Толстого — и все становится понятнымъ: «...допустимъ, что *должны* были люди Европы, подъ предводительствомъ Наполеона, зайти въ глубь Россіи и тамъ погибнуть,—и вся противорѣчащая сама себѣ, безсмысленная, жестокая дѣятельность людей, участниковъ этой войны, становится для насъ понятною» (VII, 115).

Глубочайшее философское паденіе Толстого въ этой своеобразной «философіи исторіи» представляется слишкомъ очевиднымъ, чтобы нуждаться въ комментаріяхъ; впрочемъ, этому вопросу посвящена уже особая литература, такъ что мы тѣмъ болѣе можемъ пройти мимо. Мы хотѣли только отмѣтить крайній фатализмъ всей этой противорѣчивой и путанной теоріи, которую еще Шелгуновъ (въ 1870 г.) по справедливости назвалъ «философіей застоя» и «философіей коллективнаго фатализма». Какъ видимъ теперь, въ «Войнѣ и Мирѣ» не только отрицается роль личности въ исторіи, этого мало. Толстой проповѣдуетъ, далѣе, полное подчиненіе личности волѣ Провидѣнія, ибо ходъ міровыхъ событій предопредѣленъ свыше. Противопоставляя самонадѣянному Наполеону— Кутузова, этого вѣрнаго блюстителя личныхъ цѣлей Провидѣнія, онъ предоставляетъ ему только минимальное психологически-регулирующее значеніе на толпу и даже не позволяетъ ему самому додуматься до необходимости перехода русской арміи съ рязанской дороги на калужскую, ибо это тоже должно было случиться фатально... Въ Кутузовѣ Толстой старательно подчеркиваетъ «отсутствіе всего личнаго»; Толстого особенно утѣшаетъ то, что въ Кутузовѣ «не будетъ ничего своего. Онъ ничего не придумаетъ, ничего не предприметъ» (VII, 200), и въ этомъ величайшая похвала шуйцы Толстого народному

русскому герою, въ этомъ онъ хочетъ видѣть основную черту русскаго духа. По крайней мѣрѣ, въ типѣ Каратаева, который является для Толстого «олицетвореніемъ всего русскаго», эта черта еще разъ подчеркнута и дополнена: Каратаевъ полагалъ, что «жизнь его, какъ онъ самъ смотрѣлъ на нее, не имѣла смысла, какъ отдѣльная жизнь. Она имѣла смыслъ только какъ частица цѣлаго, которое онъ постоянно чувствовалъ» (VIII, 58). Мы видимъ, такимъ образомъ, что фаталистическая философская теорія Толстого оказала вліяніе и на обрисовку характеровъ дѣйствующихъ лицъ «Война и Мира»; едва ли это вліяніе можно признать благотворнымъ.

Общій выводъ таковъ: попытка Толстого рѣшить вопросъ объ исторической необходимости и свободѣ привела его къ плачевному результату,—къ философіи фатализма, а, значитъ, и къ крайнему анти-индивидуализму. Дѣлая изъ личности безвольную деревяшку, которую Провидѣніе ставитъ на любую клѣтку шахматной доски, Толстой тщетно старался убѣдить себя въ томъ, что это не мѣшаетъ личности имѣть свободу во внутренней жизни. Какая ужъ тутъ свобода, когда историческая жизнь есть просто рядъ шахматныхъ партій, искусно разыгрываемыхъ Провидѣніемъ? Одна изъ этихъ партій началась въ серединѣ XVIII-го вѣка, шахматной доской служила Европа; сначала въ этой партіи «бѣлые» развиваютъ и концентрируютъ свои силы, послѣ чего направляютъ энергичнѣйшую атаку на заранѣе намѣченный пунктъ, на какую-нибудь клѣтку *f7*, или какъ тамъ она зовется... Человѣкъ по слѣпотѣ своей думаетъ, что это не квадратъ *f7*, а цѣлый городъ, Москва, съ тысячами живыхъ, чувствующихъ людей,—но это только аберрація зрѣнія и близорукость, неумѣніе охватить однимъ взглядомъ гигантскую шахматную партію и атаку, предпринятую въ личныхъ цѣляхъ Провидѣнія. Атака отбита, «бѣлымъ» приходится уводить свои фигуры обратно, и тутъ начинается стремительная контръ-атака «черныхъ» въ противоположномъ направленіи; Парижъ занятъ,—а Парижъ это какая-нибудь клѣтка *c2* или что-нибудь въ этомъ родѣ,—и бѣлый король получаетъ шахъ въ Фонтенебло и матъ на островахъ Эльбы и св. Елены. Дли-

вшаяся полвѣка партія кончена, и Провидѣніе снова разставляетъ шашки по своимъ мѣстамъ; начинается новая партія... Перечтите III и IV главы первой части эпилога «Войны и Мира» (VIII, 276, 284) и судите сами, много ли шаржа въ только-что нарисованной картинѣ.

И подумать только, что, созидая эту свою анти-индивидуалистическую теорію, Толстой въ то же время выражалъ ярко-индивидуалистическіе взгляды, какъ это мы уже видѣли выше; тутъ нѣтъ ни смѣны воззрѣній, тутъ нѣтъ ни борьбы ихъ—они мирно уживаются рядомъ, безмятежно идутъ другъ за другомъ. Изумительный по силѣ аналитическій умъ, Толстой былъ вполнѣ лишенъ всякой синтетической способности; только этимъ и можно объяснить ту поражающую съ перваго же взгляда путаницу его мыслей въ одной и той же области, въ одно и то же время. У Чернышевскаго, а еще болѣе у Писарева мы видѣли такую же мертвую зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма, но тамъ хоть точки приложенія ихъ были совершенно различны, а отчасти различно и время. У Писарева, напримѣръ, этическій анти-индивидуализмъ уживался съ соціологическимъ индивидуализмомъ и ультра-индивидуализмомъ; у Толстого же индивидуализмъ и анти-индивидуализмъ уживаются безъ всякой борьбы и безъ всякой смѣны въ одной и той же области соціологіи и исторіи. Онъ одновременно способенъ метать громы противъ «историзма» и проповѣдывать крайній видъ историзма—фатализмъ, утверждать историческій приматъ личности и считать личность пѣшкой въ рукахъ Провидѣнія. Привести къ одному знаменателю свои разнорѣчивые взгляды Толстой не хотѣлъ и не могъ; исполинъ по силѣ анализа, онъ былъ слабѣе ребенка въ «гармонизаціи» своихъ воззрѣній; отсюда—рѣжущая дисгармонія его взглядовъ и убѣжденій.

Анти-индивидуализмъ «Войны и Мира» настолько же рѣшителенъ, насколько безповоротенъ индивидуализмъ статьи «Прогрессъ и опредѣленіе образованія». Впрочемъ, и въ самомъ романѣ можно прослѣдить ту же мертвую зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма между философіей нѣкоторыхъ лицъ романа и его философской частью; однако, въ этомъ случаѣ противорѣчіе будетъ

лежать уже въ разныхъ областяхъ. Мы говоримъ о томъ этическомъ индивидуализмѣ, задатки котораго мы уже видѣли въ Пьерѣ. Какъ можно было примирить этотъ этическій индивидуализмъ съ рѣзкимъ отрицаніемъ личности историко-философскими построеніями романа, какъ примирялъ это Толстой,—мы не знаемъ; по крайней мѣрѣ, онъ нигдѣ не высказалъ вполнѣ ясно и опредѣленно хотя бы ту мысль, что фатализмъ не противорѣчитъ этической свободѣ личности. Пусть это невѣрно, но на этой почвѣ дѣйствительно можно было попытаться основать свои взгляды. Во второй части эпилога къ «Войнѣ и Миру» Толстой дѣйствительно стремится доказать, что этически личность свободна, исторически же — детерминирована (VIII, 371—393), но, вѣдь, детерминизмъ— не фатализмъ, и въ этомъ все дѣло. Фактъ, однако, остается фактомъ: несмотря на крайній анти-индивидуализмъ историко-философскихъ воззрѣній «Войны и Мира», Толстой въ то же самое время является этическимъ индивидуалистомъ; тѣ страницы романа, которыя не запачканы неудачной quasi-философской теоріей, лучше всего показываютъ, какъ любитъ и какъ цѣнитъ Толстой живую человѣческую личность.

Этическій индивидуализмъ Толстого былъ его постояннымъ спутникомъ при всѣхъ безконечныхъ блужданіяхъ его мысли въ самыхъ противоположныхъ направленіяхъ; какъ извѣстно, въ восьмидесятыхъ годахъ этика стала для Толстого тѣмъ центромъ, къ которому притягивались его мысли. Къ этой эпохѣ жизни и міровоззрѣнія Толстого мы теперь и переходимъ, не имѣя возможности даже мимоходомъ остановиться на послѣдовательномъ развитіи его взглядовъ; можно только указать, — и это, кажется, теперь признано всѣми,—что никакого «перелома» міровоззрѣнія Толстого въ началѣ 80-хъ годовъ не было и не могло быть, не могло быть хотя бы уже по одному тому, что изъ такихъ «переломовъ» сплошь состояла вся жизнь, вся дѣятельность Толстого. Если же въ восьмидесятыхъ годахъ этотъ «переломъ» былъ нѣсколько рѣзче, то все-таки и въ немъ имѣются только тѣ элементы, прослѣдить которые можно еще у Толстого пятидесятыхъ годовъ. Все это не входитъ, однако, въ нашу задачу, это

дѣло историковъ литературы; въ дальнѣйшемъ мы будемъ считать общеизвѣстными основныя черты ученія Толстого 80-хъ годовъ и главное вниманіе обратимъ только на то взаимоотношеніе индивидуализма и анти-индивидуализма, которое и теперь не стало менѣе противорѣчивымъ, хотя и значительно измѣнило свой характеръ.

IX.

Ученіе Толстого, толстовство... О толстовствѣ рѣчь впереди, но уже теперь можно сказать, что Толстой не былъ толстовцемъ. Толстовцы—не говоримъ объ исключеніяхъ—это въ большинствѣ случаевъ «servum pecus», стадо рабовъ; благоговѣйно прислушивались они ко всякому глаголу, исходившему изъ Ясной Поляны, и слѣпо исполняли все услышанное: сегодня учитель шилъ сапоги, завтра считалъ это занятіе излишнимъ, ибо можно обойтись и безъ сапогъ, сегодня онъ проповѣдывалъ необходимость усиленнаго дѣторожденія, завтра рекомендовалъ безусловную дѣвственность... Смѣшно было бы ловить Толстого на этихъ слишкомъ очевидныхъ противорѣчіяхъ: не въ нихъ суть, а въ причинахъ ихъ возникновенія. Сильный аналитическій умъ Толстого безпощадно вскрывалъ всю ненормальность отказа женщины отъ семьи и личной жизни во имя науки, труда и чего-либо подобнаго; не менѣе ясно обнаруживалъ онъ и глубокую ложь, лежащую въ основѣ современной семьи,—и въ обоихъ случаяхъ Толстой былъ правъ, съ изумительной силой и проникновеніемъ вскрывая отрицательныя стороны діаметрально противоположныхъ явленій; но онъ былъ не въ состояніи подвести своему анализу общій итогъ и синтезировать свои взгляды. «Часто онъ говорилъ совершенно противоположное тому, что онъ говорилъ прежде, но и то, и другое справедливо» — такъ говоритъ Толстой о Платонѣ Каратаевѣ (VIII, 57), а мы съ еще большимъ основаніемъ можемъ сказать о самомъ Толстомъ. Мощная индивидуальность его не страдала отъ этихъ противорѣчій, такъ какъ въ каждый данный моментъ онъ глубоко убѣжденно вѣрилъ въ истинность своего тепершняго взгляда, впитывалъ его въ плоть и кровь, растворялъ въ своей личности. Завтра онъ съ такимъ же

горячимъ убѣжденіемъ признаетъ истиной совершенно противоположное—что за бѣда! Онъ подчинитъ и этотъ новый взглядъ своей личности, онъ индивидуализируетъ его съ той силой, которая возможна только для Льва Толстого. А вокругъ него стоятъ крохотные людишки, порожденія эпохи восьмидесятыхъ годовъ, и трепетно прислушиваются къ тому, что сегодня скажетъ учитель. Ipse dixit—и имъ больше ничего не нужно: они торопятся подчинить свою убогую индивидуальность чужой мысли, чужой волѣ, чужому рѣшенію... Толстой все рѣшалъ «для себя одного», для своей гигантской личности; толстовцы изъ этого рѣшенія дѣлали схему, шаблонъ — и погрязали въ безпросвѣтномъ мѣщанствѣ.

Все громадное значеніе проповѣди Толстого восьмидесятыхъ годовъ заключается въ ея этическомъ индивидуализмѣ; выставляя на первый планъ этику, Толстой, какъ мы увидимъ, по существу продолжалъ дѣло Достоевскаго и былъ предтечей того этическаго движенія, которое стало сильнымъ въ русской мысли начала XX-го вѣка. Но и въ этой его проповѣди этицизма и, такъ сказать, этизаціи жизни легко замѣтить ту же толчею индивидуализма и анти-индивидуализма, которая характеризовала его воззрѣнія пятидесятыхъ, шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ. Теорія «непротивленія злу насиліемъ», основная теорія Толстого, сама въ корнѣ противорѣчитъ себѣ, ибо, съ одной стороны, она осуждаетъ насиліе надъ личностью человѣка и тѣмъ самымъ, съ другой стороны, фактически санкціонируетъ его. Это крайне книжная, анти-индивидуалистическая теорія, надъ сущностью которой ядовито, рѣзко и справедливо посмѣялся еще Достоевскій по поводу философіи Левина въ «Аннѣ Карениной». (Къ слову сказать, весь этотъ романъ, съ его характернымъ эпиграфомъ «Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ», служитъ естественнымъ вступленіемъ къ теоріи непротивленства). Какъ поступить Левину, если передъ нимъ стоитъ турокъ и собирается убить ребенка? «Неужели дать замучить его, неужели не вырвать сейчасъ же изъ рукъ злодѣя-турка?»—спрашиваетъ Левина Достоевскій.

— «Да, вырвать, (отвѣчаетъ Левинъ) но, вѣдь, пожалуй, придется больно толкнуть турка?

— Ну, и толкни!

— Толкни! А какъ онъ не захочетъ отдать ребенка и выхватитъ саблю? Вѣдь, придется, можетъ быть, убить турку?

— Ну, и убей!

— Нѣтъ, какъ можно убить! Нѣтъ, нельзя убить турку. Нѣтъ, ужъ пусть онъ лучше выколетъ глазки ребенку и замучаетъ его, а я уйду къ Кити»... («Дневникъ Писателя» за 1877 г., № 7—8).

Конечно, послѣднее немного шаржировано: Левинъ бы не ушелъ спокойно къ своей Кити, онъ, вѣроятно, бросился бы и убилъ турка, чѣмъ ясно показалъ бы неизбѣжность расхожденія слова и дѣла при теоріи непротивленства. Внутреннее противорѣчіе ея заключается въ томъ, что, будучи въ принципѣ индивидуалистичной, она фактически страдаетъ недугомъ анти-индивидуализма. Человѣческая личность есть абсолютная цѣнность и убійство есть крайній грѣхъ противъ догмы индивидуализма; но почему же мое непротивленіе насиліемъ факту убійства не есть настолько же рѣзкій анти-индивидуализмъ? Убью ли я или допущу убійство—фактъ уничтоженія человѣческой личности остался налицо; что хуже?—оба хуже, и никакая книжно-прямолинейная теорія не разрубитъ этотъ гордіевъ узелъ. Конечно, убійство есть уже крайнее «зло», и теорія непротивленія относится не только къ этому крайнему случаю; но, вѣдь, на оселкѣ рѣзкихъ примѣровъ и выясняется цѣнность и прочность теоріи. А теорія Толстого приводила къ поистинѣ изумительнымъ, невѣроятнымъ выводамъ: стоитъ вспомнить только его разсказы «Крестникъ» (1886 г.) или «Ильясъ» (1885 г.). Идеализація батрачества во второмъ изъ этихъ разсказиковъ не такъ возмущаетъ, какъ эпизодъ съ убійствомъ разбойника во второмъ: разбойникъ замахнулся топоромъ на мать крестника, а крестникъ убилъ разбойника,—и въ этомъ его преступленіе; все было бы къ лучшему, если бы крестникъ позволилъ разбойнику убить свою мать (XII, 164—5).

Итакъ, не противьтесь злому — вотъ общая формула, вотъ практическая программа каждаго человѣка и всего человѣчества. Конечно, когда на землѣ воцарится вселенская гармонія, когда не будетъ ни зла, ни насилія, тогда теорія непротивленства станетъ труизмомъ; но до

тѣхъ поръ еще роса очи выѣстъ. Строя свою теорію непротивленія злу насиліемъ, Толстой, конечно, отнюдь не впадалъ ни въ квіетизмъ, ни въ индифферентизмъ: наоборотъ, онъ звалъ на борьбу со зломъ и указывалъ лишь новый путь, новый методъ борьбы. Въ чемъ же была здѣсь его основная ошибка?

Толстой изъ фатализма впалъ въ индетерминизмъ, изъ анти-индивидуализма—въ ультра-индивидуализмъ. Раньше онъ былъ убѣжденъ въ полнѣйшемъ историческомъ безсиліи личности, теперь онъ убѣжденъ въ ея всесиліи, всемогуществѣ. Человѣкъ «все можетъ». Исторія есть лишь рядъ выполненій его желаній, и единственная бѣда въ томъ, что желанія его направлены въ нежелательную сторону. Но и этому горю помочь легко, нѣтъ ничего проще и легче достигнуть вселенской гармоніи, земного рая: *«стоитъ только всѣмъ захотѣть»*. Это «только» (только!)—поистинѣ великолѣпно, эта формула—поистинѣ безподобна; ею такъ просто и легко разрубаются всѣ проклятые вопросы, хотя бы, напримѣръ, мучительная проблема индивидуализма. Иногда Толстой самъ видитъ «все безуміе такого предложенія», что, вотъ, молъ, мы «въ одинъ прекрасный день вздумаемъ и сейчасъ же поправимъ все это» (XII, 259—260; «Такъ что же намъ дѣлать?» 1884—1885); но не успѣваетъ онъ дописать статьи до конца, какъ снова возвращается къ своей излюбленной формулѣ: «стоитъ только понять», «стоитъ только пожелать», «стоитъ только сговориться» (напр., XII, 292—3 и мн. др.). Удивительно ли, что послѣ этого Толстой категорически отрицаетъ необходимость историческаго хода событій, а вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ и результатъ этого историческаго развитія — культуру, отрицаетъ ее и по формѣ и по содержанію! Формы современной культуры — плоски, мелки и въ то же время преступны; содержаніе ея — никому не нужно, ибо не отвѣчаетъ на запросы этики; къ тому же культура эта мѣшаетъ свободному, непосредственному расцвѣту личности на единственно законной почвѣ—на почвѣ религіи. Стоитъ только захотѣть — и завтра же эта гнилая культура рухнетъ, а на землѣ воцарится царство Божіе. Впрочемъ, царство Божіе всегда внутри насъ.

Этическій индивидуализмъ всего этого несомнѣненъ; человѣческая личность дорога Толстому, какъ нѣчто наиболѣе цѣнное во всемъ окружающемъ мірѣ, какъ то, «чему не можетъ быть оцѣнки, выше чего ничего нѣтъ» (XII, 392). Античная мораль, требующая, чтобы «личность всегда приносила себя въ жертву обществу», мораль еврейская—«подчиненіе своего блага благу избраннаго народа», наконецъ, мораль современная, «требующая жертвы личности для условнаго блага большинства»,—одинаково ненавистны Толстому; «я не могу признать значеніе своей жизни въ иллюстраціи (для жизни) другихъ людей; жизнь моя есть моя жизнь, съ моимъ стремленіемъ къ благу, а не иллюстрація для другихъ жизней»,—заявляетъ онъ (XII, 459).

Казалось бы, что въ этомъ достаточно ясно сказывается точка зрѣнія этическаго индивидуализма; но нѣтъ, и теперь у Толстого попрежнему смѣшиваются, безъ всякой надежды на примиреніе, двѣ діаметрально противоположныя точки зрѣнія. Съ одной стороны, личность есть ничто, человѣкъ живетъ на землѣ только какъ средство для неизвѣстной цѣли въ рукахъ Высшаго Существа; здѣсь повтореніе толстовскаго анти-индивидуализма былыхъ временъ и вѣры въ «личныя цѣли» Провидѣнія. Но, съ другой стороны, тотъ же Толстой и въ то же самое время — величайшій индивидуалистъ; хотя онъ и готовъ перенести цѣль жизни въ будущее трансцендентное, но онъ рѣзко протестуетъ противъ перенесенія ея въ будущее имманентное, если для такого перенесенія человѣкъ долженъ признать себя средствомъ. Вслѣдъ за Герценомъ Толстой повторяетъ, что цѣль—не въ будущемъ: цѣль—это каждый данный моментъ. Отсюда—его самосовершенствованіе, его признаніе царства Божія внутри насъ, его этическій индивидуализмъ. Индивидуализмъ этотъ Толстой обосновываетъ на религіи и начинаетъ, такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Достоевскимъ то этико-религіозное теченіе, съ которымъ мы познакомимся при изученіи эволюціи русской мысли начала XX вѣка.

Подобно Достоевскому, Толстой приходитъ къ идеѣ «братства», сліянія личности съ общимъ, но безъ обезличенія ея. Вся истина заключена въ христіанской идеѣ

отреченія отъ себя и служенія другимъ (см., напр., XII, 351). Въ рядѣ главъ изъ книги «О жизни» (1887 г.) Толстой вполнѣ ясно и опредѣленно рѣшаетъ вопросъ. «Жить для цѣлей личности разумному существу нельзя,— пишетъ онъ, — нельзя потому, что всѣ пути заказаны ему, всѣ цѣли, къ которымъ влечется животная личность человѣка,—всѣ явно недостижимы... Требованія личности доведены до крайнихъ предѣловъ неразумія. Проснувшійся разумъ отрицаетъ ихъ. Но требованія личности такъ разрослись, такъ загромоздили сознаніе человѣка, что ему кажется, что разумъ отрицаетъ всю жизнь... Ученіе истины указываетъ людямъ, что вмѣсто того обманчиваго блага, котораго они ищутъ для животной личности, они всегда имѣютъ дѣйствительное благо, всегда доступное имъ»... Это благо и заключается въ сознательномъ самопожертвованіи, самоотреченіи: «животныя личности для своихъ цѣлей хотятъ воспользоваться личностью человѣка, а чувство любви влечетъ его къ тому, чтобы отдать свое существованіе на пользу другихъ существъ» (XII, 413 и сл.). Когда Толстой въ позднѣйшихъ статьяхъ девяностыхъ годовъ требуетъ отъ насъ, кромѣ того, и безусловнаго отреченія отъ личной воли, во имя слѣпого повиновенія «ученію истины», то онъ снова приходитъ къ старому своему анти-индивидуализму; но намъ не для чего идти такъ далеко, такъ какъ и въ восьмидесятыхъ годахъ Толстой достаточно часто отдавалъ дань этой сторонѣ своихъ воззрѣній.

X.

Мы уже знакомы и съ противорѣчіями Толстого, и съ ихъ причинами; не будемъ удивляться поэтому, что, созидая десницей зданіе этическаго индивидуализма, Толстой въ то же самое время шуйцей подкапывался подъ него. Человѣкъ—отраженіе Бога, малая часть Его; человѣкъ—безконечность духа въ конечномъ тѣлѣ; человѣкъ — широта и гармонія всего міра въ одномъ Я,—такъ говоритъ намъ Толстой-индивидуалистъ; но въ то же самое время Толстой—анти-индивидуалистъ безжалостно суживаетъ границы безконечнаго духа, отсѣкаетъ отъ чело-

вѣческой личности самое цѣнное, стираетъ всю красочность жизни и приходитъ къ буддійской Нирванѣ. «Человѣкъ есть машина, которая заряжается ѣдой»,—пишетъ Толстой своей шуйцей. Искусство, наука, красота, знаніе, жизнь — все вздоръ; человѣку нужно лишь «три аршина земли» для могилы (XII, 367; 145—158 и др.). Долой науку, ибо она не можетъ отвѣтить на основной вопросъ — какъ надо жить; долой искусство—ибо оно не помогаетъ этизировать жизнь... Но шуйца Толстого пишетъ неразборчиво, криво и косо, несуразно: не будемъ же удивляться, что она постоянно ошибается адресомъ, путаетъ сущее съ должнымъ, истину и красоту со справедливостью. Чего много ждать отъ шуйцы? Утѣшимся тѣмъ, что самъ Толстой иногда не исполнялъ предписанія своей шуйцы, всегда жилъ полной жизнью, синтезируя красоту, истину и справедливость въ своемъ «я», въ своей могучей, сильной и властной индивидуальности. Этимъ самъ онъ лучше и полнѣе всего опровергалъ свои анти-индивидуалистическія тенденціи. Его этическій индивидуализмъ всегда былъ полонъ, цѣленъ, ярокъ, и только онъ характеризуетъ собою широчайшую индивидуальность Льва Толстого.

Таковъ общій результатъ; не таковы частные факты. Чтобы покончить съ ними, намъ нужно еще остановиться на соціологическихъ и соціальныхъ взглядахъ Толстого послѣдняго времени и на его отношеніи къ свободѣ внутренней и внѣшней. Что касается его соціологическихъ воззрѣній, то о нихъ много говорить не приходится. Толстой совершенно сдалъ въ архивъ свои фаталистическія и анти-индивидуалистическія теоріи. Мы уже сказали, что отъ анти-индивидуализма фатализма онъ перешелъ къ ультра-индивидуализму индетерминизма. Личность для него—все, окружающія ее условія — ничто. Онъ теперь презрительно относится къ историческимъ воззрѣніямъ Тэна: «...Тэнъ былъ вообще ограниченный человѣкъ, иначе нельзя объяснить его стараній свести въ исторіи человѣчества вліяніе человѣка почти на нуль, а главную роль предоставить различнымъ факторамъ, въ родѣ воды, глины и проч. Развѣ это не глупость? А Будда! А Христосъ! Развѣ они не измѣнили формы жизни милліоновъ

людей!? Вѣдь, прогрессировать можетъ не глина и вода, а только живая жизнь, руководимая духомъ, распространяющимъ въ преемственномъ видѣ свое вліяніе на отдаленнѣйшіе вѣка и поколѣнія». (Такъ, по крайней мѣрѣ, передаетъ слова Толстого П. Сергѣенко въ своей книгѣ «Какъ живетъ и работаетъ гр. Л. Н. Толстой», 1898 г.).

Толстой, дѣйствительно, никогда не останавливался на вліяніи внѣшнихъ факторовъ на историческую жизнь человѣчества, но все-таки не ему бы осуждать Тэна, который со всѣмъ своимъ детерминизмомъ былъ всегда противникомъ фатализма, проповѣдью котораго такъ грѣшилъ авторъ «Войны и Мира».

О соціальномъ ультра-индивидуализмѣ Толстого послѣдняго періода—особенно 90-хъ годовъ и начала XX-го столѣтія—мы скажемъ нѣсколько ниже. Впрочемъ, и безъ того общеизвѣстно, какимъ крайнимъ анти-государственникомъ сталъ Толстой, какъ мало по малу онъ пришелъ къ чистой формѣ анархизма. Придя къ такимъ результатамъ, Толстой вполнѣ логично отказался отъ положительныхъ идеаловъ политической борьбы: всякая форма государства, будь то республика, деспотія, конституціонное королевство, монархизмъ, одинаково вредна и преступна. Выбора быть не можетъ. На вопросъ, что лучше, правовое государство или опричнина, — Толстой можетъ отвѣтить только: оба хуже, ибо серебряныя кандалы настолько же сковываютъ человѣка, какъ и желѣзныя; дѣло не въ нихъ, а въ абсолютной свободѣ человѣческой личности для жизни въ Богѣ. Этотъ крайній соціальный романтизмъ, до котораго не доходили даже славянофилы, лишній разъ иллюстрируетъ то положеніе, что ультра-индивидуализмъ, развиваясь до крайнихъ предѣловъ, переходитъ въ свою противоположность и становится анти-индивидуализмомъ: полное презрѣніе къ реальной человѣческой личности,—вотъ что характерно для этихъ взглядовъ Толстого. Онъ не желаетъ видѣть улучшенія условій, увеличенія свободы личности при переходѣ отъ опричнины къ правовому порядку; да и къ чему эта послѣдовательность перехода хотя бы отъ условно худшаго къ условно лучшему, если «стоитъ только захотѣть»—и сразу можно достигнуть вселенской гармоніи, царства Божія? Къ чему желаніе улуч-

шить абсолютное зло — государственный строй, когда къ тому же царство Божіе *внутри* насъ? Здѣсь Толстой опять соскальзываетъ на почву анти-индивидуализма, противопоставляя свободу внутреннюю свободѣ внѣшней. Удивительно, какъ живуча эта престарѣлая мысль, которой питались еще славянофилы, за которую съ такимъ восторгомъ ухватились восьмидесятники и которая не миновала даже такого титана, какъ Левъ Толстой. Борьба за свободу внѣшнюю — безцѣльна и даже вредна, ибо прежде всего надо «освободить себя самого» отъ всѣхъ внутреннихъ путъ, условностей и недостатковъ. Нравственное *самосовершенствованіе*—вотъ что важно, вотъ что нужно; когда каждый изъ насъ достигнетъ нравственнаго совершенства, то всѣ проклятые вопросы рѣшатся въ ту же минуту, ибо будетъ достигнута дѣйствительная внутренняя свобода, а не миѳическая внѣшняя...

Тутъ въ своемъ крайнемъ ультра-индивидуализмѣ Толстой впадаетъ не только въ анти-индивидуализмъ, но даже и... въ мѣщанство, какъ ни трудно произнести это слово по отношенію къ Толстому. Въ слѣдующей главѣ мы подробно выяснимъ, въ чемъ заключается мѣщанство теоріи самосовершенствованія, теперь же скажемъ только, что и въ этомъ случаѣ между Толстымъ и толстовцами-восьмидесятниками (а также восьмидесятниками не-толстовцами)—дистанція огромнаго размѣра: съ одной стороны, передъ нами гигантская личность, впадающая въ наивныя и жалкія ошибки, съ другой — толпа карликовъ, возводящая въ догму ошибки великаго человѣка.

Ошибки Толстого слишкомъ очевидны и вскрывать ихъ не приходится. Сильный аналитическій умъ, великій искатель и отрицатель, онъ не въ силахъ создать что бы то ни было положительное, приложимое къ жизни; мыслитель, погруженный въ абсолютизмъ этики и религіи, онъ не видитъ относительности соціальныхъ идеаловъ; теоретикъ соціальнаго ультра-индивидуализма, онъ на практикѣ впадаетъ въ узкій анти-индивидуализмъ. Искренность его — громадна, прямолинейность — безпощадна, а потому и правда и ложь въ его сужденіяхъ неприкрыты ничѣмъ и разрастаются до колоссальныхъ размѣровъ.

Удивительно ярко характеризуетъ его Достоевскій устами какого-то анонимнаго своего собесѣдника въ «Дневникѣ Писателя» (1878 г., № 7—8): «авторъ Анны Карениной, несмотря на свой огромный художественный талантъ, есть одинъ изъ тѣхъ русскихъ умовъ, которые видятъ ясно лишь то, что стоитъ прямо передъ ихъ глазами, а потому и прутъ въ эту точку. Повернуть же шею направо или налѣво, чтобы разглядѣть и то, что стоитъ въ сторонѣ, они, очевидно, не имѣютъ способности: имъ нужно для того повернуться всѣмъ тѣломъ, всѣмъ корпусомъ. Вотъ тогда они, пожалуй, заговорятъ совершенно противоположное, такъ какъ, во всякомъ случаѣ, они всегда строго искренни»... Если къ этому прибавить еще то, что эти «повороты всѣмъ корпусомъ» могли случаться съ Толстымъ съ удивительной легкостью, что, повернувъ сегодня къ одной точкѣ, завтра онъ обращался къ противоположной, то общая характеристика Толстого будетъ въ общихъ чертахъ вѣрна. Это не есть обвиненіе Толстого въ поверхностности взглядовъ, въ легкости сужденій; наоборотъ, каждую точку зрѣнія Толстой исчерпывалъ до конца, захватывалъ глубоко—и тѣмъ крупнѣе была его ошибка, если онъ брался за работу «не съ того конца». Однако, въ этомъ постоянномъ исканіи—не слабость, но сила Льва Толстого; сильный человѣкъ, онъ всю жизнь искалъ истину—и въ этомъ исканіи сказывался могучій, глубоко дѣйственный духъ. Но, къ несчастью, въ 80-хъ годахъ ему показалось, что, наконецъ, онъ нашелъ абсолютную истину—и онъ сталъ пророкомъ, проповѣдникомъ ея. Его требованія этизаціи жизни—цѣнны и имѣютъ громадное значеніе; его соціальная программа — наивна. И здѣсь вѣчное противорѣчіе, и здѣсь мертвая зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма...

Резюмирую. Сильная и яркая индивидуальность, мощно покоряющая себѣ все окружающее; острый, аналитическій умъ, разрушающій всѣ путы, связывающія личность,—и въ то же время полное безсиліе синтезировать свои взгляды, дать освобожденной личности реальную точку опоры. Отсюда—полная безпорядочность, безсистемность, противорѣчивость взглядовъ на личность, безпомощная путаница индивидуализма и анти-индивидуализма, вы-

яснить которую мы старались выше. И все это — при несомнѣнномъ, постоянномъ признаніи самоцѣнности и самоцѣльности человѣческой личности, при яркомъ и рельефномъ этическомъ индивидуализмѣ. Въ этомъ отношеніи Толстой является ближайшимъ союзникомъ и единомышленникомъ Достоевскаго, этическій индивидуализмъ котораго достигъ силы, глубины и красоты, небывалой дотолѣ во всей вѣковой исторіи русской мысли [1]).

XI.

Толстой пришелъ къ ясно-сознанному этическому индивидуализму въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ; Достоевскій умеръ въ 1881 г. И, однако, въ этическомъ индивидуализмѣ не Толстому принадлежитъ послѣднее, наиболѣе серьезное и глубокое слово: его гораздо раньше сказалъ Достоевскій, и сказалъ гораздо глубже. Этическій индивидуализмъ Достоевскаго бросался въ глаза еще въ самомъ началѣ его дѣятельности, былъ очевиденъ до такой степени, что его отмѣтилъ даже Добролюбовъ, совершенно не понявшій Достоевскаго и посвятившій ему одну изъ самыхъ слабыхъ своихъ статей («Забытые люди», 1861 г.). «Каждый человѣкъ долженъ быть человѣкомъ и относиться къ другимъ, какъ человѣкъ къ человѣку, — вотъ идеалъ, сложившійся въ душѣ автора помимо всякихъ условныхъ и парціальныхъ воззрѣній, повидимому, даже помимо его собственной воли и сознанія, какъ-то a priori, какъ что-то составляющее часть его собственной натуры»,—говоритъ Добролюбовъ про Достоевскаго. И къ этимъ словамъ трудно прибавить что-нибудь новое: теперь, когда мы знаемъ Достоевскаго не только какъ автора «Униженныхъ и Оскорбленныхъ», но и какъ творца «Преступленія и Наказанія», «Бѣсовъ», «Идіота», его характеристика Добролюбовымъ остается въ полной силѣ, усугубляется по своему значенію. Да, дѣйствительно, «человѣкъ-самоцѣль» является завѣтнѣйшей мыслью Достоевскаго, и, быть можетъ, во всемірной литературѣ нѣтъ произведеній, такъ и настолько захватывающе, глубоко и проникновенно убѣждающихъ

[1]) Подробнѣе обо всемъ этомъ—въ моей книгѣ «Левъ Толстой

каждаго въ правотѣ этой мысли, какъ «Преступленіе и Наказаніе» или «Братья Карамазовы» Достоевскаго.

«Рыжій уродъ», князь Валковскій (въ «Униженныхъ и Оскорбленныхъ», 1861 г.) утверждаетъ, что все на свѣтѣ—вздоръ. Что же не вздоръ?—спрашиваетъ его собесѣдникъ, и въ отвѣтъ на это слышитъ слѣдующее исповѣданіе вѣры: «не вздоръ—это личность, это я самъ. Все для меня и весь міръ для меня созданъ... Въ основаніи всѣхъ человѣческихъ добродѣтелей лежитъ глубочайшій эгоизмъ. И чѣмъ добродѣтельнѣе дѣло, тѣмъ болѣе тутъ эгоизма. Люби самого себя — вотъ одно правило, которое я признаю» (IV, 260). Вотъ типичная quasi-индивидуалистическая философія, съ которой не уставалъ бороться Достоевскій. Личность—это все, говоритъ индивидуалистъ; личность—это я, прибавляютъ къ этому князья Валковскіе. Человѣкъ есть цѣль—вотъ заповѣдь индивидуализма; я есмь цѣль—вотъ единственное правило, которое признаютъ князья Валковскіе. Мы уже достаточно подробно останавливались на понятіи эгоизма, чтобы возвращаться къ этому вопросу; достаточно указать, что такой quasi-индивидуализмъ имѣлъ злѣйшаго врага въ Достоевскомъ: вспомнимъ, что именно это «личное начало» Достоевскій считалъ причиной всѣхъ золъ, царящихъ на Западѣ, что это начало «самоопредѣленія въ своемъ собственномъ Я» Достоевскій противопоставлялъ растворенію личности въ братствѣ, для чего, однако, «именно надо стать личностью».

И вовсе нѣтъ необходимости быть «рыжимъ уродомъ», подобно князю Валковскому, чтобы придерживаться такихъ крайнихъ взглядовъ на свою личность, какъ на цѣль, а на человѣка вообще—какъ на средство. Въ «Подросткѣ» (1875 г.) такова именно философія наивно комичнаго подростка, Аркадія Макаровича; Я — цѣль, такова его основная мысль. «Личная свобода то есть, моя, собственная-съ, на первомъ планѣ, а дальше знать не хочу»,— торопливо заявляетъ онъ при первомъ же знакомствѣ. «Да зачѣмъ я непремѣнно долженъ любить моего ближняго, или ваше тамъ будущее человѣчество, которое я никогда не увижу, которое обо мнѣ знать не будетъ и которое, въ свою очередь, истлѣетъ безъ всякаго слѣда и воспоми-

панія!» «...Я одинъ только разъ на свѣтѣ живу!—восклицаетъ онъ далѣе: — позвольте мнѣ самому знать мою выгоду: оно веселѣе. Что мнѣ за дѣло о томъ, что будетъ черезъ тысячу лѣтъ съ этимъ вашимъ человѣчествомъ, если мнѣ за это, по вашему кодексу (онъ говоритъ о соціализмѣ)—ни любви, ни будущей жизни, ни признанія за мной подвига? Нѣтъ съ, если такъ, то я самымъ пренебрежливымъ образомъ буду жить для себя, а тамъ хоть бы всѣ провалились!» (VIII, 56—58; ср. X, 349—352). Таковъ этотъ крайній этическій анти-индивидуализмъ, признающій все средствомъ для достиженія единой цѣли—Я. Познакомимся теперь съ обратной стороной медали, съ этическимъ ультра-индивидуализмомъ, для чего обратимся къ типу Кириллова въ «Бѣсахъ» (1870).

Кирилловъ, одинъ изъ самыхъ удивительныхъ и глубокихъ литературныхъ типовъ, какіе только намъ извѣстны, въ настоящую минуту интересуетъ насъ только какъ выразитель опредѣленнаго рѣшенія проблемы индивидуализма. Это—однодумъ, котораго Богъ «всю жизнь мучилъ», и который, наконецъ, самъ хочетъ сдѣлаться Богомъ Онъ счастливъ въ узкихъ границахъ своей глубокой мысли; онъ любитъ жизнь, онъ любитъ все на свѣтѣ, его веселитъ каждый «листъ зеленый, яркій, съ жилками», онъ молится всему—«видите, паукъ ползетъ по стѣнѣ, я смотрю и благодаренъ ему за то, что ползетъ». Но въ то же самое время онъ сознаетъ, что «жизнь есть боль, жизнь есть страхъ, и человѣкъ несчастенъ»; онъ живетъ желаніемъ побѣдить этотъ страхъ, эту боль и тѣмъ очистить дорогу высшимъ формамъ жизни: «теперь человѣкъ еще не тотъ человѣкъ. Будетъ новый человѣкъ, счастливый и гордый. Кому будетъ все равно—жить или не жить, тотъ будетъ новый человѣкъ... Онъ придетъ и имя ему будетъ человѣкобогъ.—Богочеловѣкъ? (переспрашиваетъ Кириллова Ставрогинъ)—Человѣкобогъ, въ этомъ разница» (VII, 112—13, 228—230). Кому будетъ все равно—жить или не жить, тотъ будетъ новый человѣкъ; нетрудно узнать въ этихъ словахъ Кириллова видоизмѣненную мысль Достоевскаго, что добровольное самоуничтоженіе, самопожертвованіе личности есть въ то же время величайшее ее превознесеніе; когда такое самоуничтоженіе

станетъ обычнымъ въ человѣчествѣ, тогда создадутся и новыя, лучшія формы жизни: «будетъ новый человѣкъ, счастливый и гордый... Онъ придетъ и имя ему будетъ человѣкобогъ»...

Но Кирилловъ идетъ по пути этическаго индивидуализма гораздо дальше самого Достоевскаго. Этическій индивидуализмъ, признающій человѣка самоцѣлью, обыкновенно отстаиваетъ этическую самостоятельность личности отъ соціальной группы, отъ класса, отъ общества, отъ государства. Кирилловъ идетъ дальше, отстаивая понятіе человѣка-самоцѣли — отъ Бога... «Меня Богъ всю жизнь мучилъ»,—говоритъ онъ самъ про себя замѣчательно сильно и мѣтко: дѣйствительно, вся трагедія Кириллова—въ его единоборствѣ съ идеей Бога за этическую самостоятельность человѣческой личности. Въ послѣднія минуты своей жизни онъ ярче, чѣмъ когда бы то ни было, высказываетъ эти свои мучительные выводы, приводящіе его къ самоубійству. «Богъ необходимъ, а потому долженъ быть.—Но я знаю, что его нѣтъ и не можетъ быть.—Если нѣтъ Бога, то я—Богъ.—Если Богъ есть, то вся воля—Его, и изъ Его воли я не могу. Если нѣтъ, то вся воля моя, и я обязанъ заявить своеволіе». Вотъ главные этапные пункты его идей; въ нихъ—весь центръ тяжести. Идея Бога всю жизнь давила, всю жизнь мучила Кириллова; придя къ своеобразному атеизму, онъ торжествуетъ побѣду не только за себя, но и за все человѣчество. *Если Богъ есть, то вся воля—Его, и изъ Его воли я не могу:* разъ это такъ, то какъ же не торжествовать Кириллову свою побѣду въ тяжеломъ единоборствѣ? Онъ завоевалъ волю для каждой личности, ибо личность есть прежде всего воля, желаніе. И свою побѣду онъ долженъ провозгласить на весь міръ, чтобы люди, наконецъ, поняли все и сбросили съ себя оковы религіозно-этическаго рабства: «я обязанъ невѣріе заявить... Для меня нѣтъ выше идеи—что Бога нѣтъ. За меня человѣческая исторія. Человѣкъ только и дѣлалъ, что выдумывалъ Бога, чтобы жить, не убивая себя, въ этомъ—вся всемірная исторія до сихъ поръ. Я одинъ во всемірной исторіи не захотѣлъ первый разъ выдумывать Бога. Пусть узнаютъ разъ навсегда».

Человѣкъ есть цѣль и не можетъ быть средствомъ для другого человѣка, или комплекса ихъ, или даже Бога—такъ сказалъ Кантъ еще за сто лѣтъ до Кириллова; Кирилловъ обратилъ все свое вниманіе только на это послѣднее взаимоотношеніе: человѣкъ—Богъ. Онъ глубоко понялъ то положеніе, что *быть средствомъ и быть подъ чьей-либо волей—вполнѣ тождественныя понятія;* вотъ почему *своеволіе* — главный пунктъ символа вѣры Кириллова: его «своеволіе» есть выраженіе твердой рѣшимости не быть средствомъ ни для кого, даже для Бога. «Я хочу заявить своеволіе. Пусть одинъ, но сдѣлаю». И Кирилловъ ищетъ самый полный, послѣдній пунктъ своеволія; найти его нетрудно: «я обязанъ себя застрѣлить, потому что самый полный пунктъ моего своеволія—это убить себя самому». Это самоубійство будетъ полнымъ освобожденіемъ человѣка и человѣчества, откровеніемъ новой, безмѣрной свободы, уничтоженіемъ навсегда страха и трепета, этихъ проклятій, сопровождающихъ признаніе человѣка средствомъ. Достаточно одному человѣку убить себя для своеволія, чтобы освободить и спасти отъ подчиненія чужой волѣ—волѣ Бога—всѣхъ людей. Все это высказываетъ Кирилловъ въ своемъ послѣднемъ изступленномъ монологѣ: «я убью себя самъ непремѣнно, чтобы начать и доказать. Я еще только богъ поневолѣ и я несчастенъ, ибо *обязанъ* заявить своеволіе. Всѣ несчастны, потому что всѣ боятся заявлять своеволіе. Человѣкъ потому и былъ до сихъ поръ такъ несчастенъ и бѣденъ, что боялся заявить самый главный пунктъ своеволія, и своевольничалъ съ краю, какъ школьникъ. Я ужасно несчастенъ, ибо ужасно боюсь. Страхъ есть проклятіе человѣка... Но я заявляю своеволіе, я обязанъ увѣровать, что не вѣрую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу... Я три года искалъ аттрибутъ божества моего и нашелъ: аттрибутъ божества моего—Своеволіе! Это все, чѣмъ я могу въ главномъ пунктѣ показать непокорность и новую, страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою» (VII, 594—597).

Кирилловъ пошелъ дальше Достоевскаго въ своемъ стремленіи этически освободить человѣка, и за это Достоевскій казнитъ его безуміемъ и картиной безобразной смерти. Безграничная свобода недоступна человѣку, онъ не можетъ ея вмѣстить — такова мысль Достоевскаго, и притомъ одна изъ его основныхъ и завѣтнѣйшихъ мыслей; мы увидимъ, какъ впослѣдствіи онъ отнесся къ этой же мысли въ «Великомъ Инквизиторѣ». Кирилловъ доходитъ до крайнихъ предѣловъ ультра-индивидуализма, за что и несетъ отъ Достоевскаго заслуженное наказаніе... Дѣйствительно, если перевести вопросъ на обычные наши термины, то что значатъ слова Кириллова о томъ, что «если Богъ есть, то вся воля Его..., если нѣтъ, то вся воля моя»? Вся воля Его—вся воля моя: это именно тѣ крайнія границы, въ которыхъ уже издавна бьется человѣческая мысль въ безпрерывномъ колебаніи отъ фатализма къ индетерминизму. И нѣтъ надобности сводить непремѣнно этотъ вопросъ на религіозную почву: Толстой въ «Войнѣ и Мирѣ» отнюдь не стоялъ на этой почвѣ, однако, категорически утверждалъ, что «вся воля Его»... Конечно, здѣсь и «Его» и «воля» понимаются не въ прямомъ смыслѣ, но не въ этомъ, вѣдь, и дѣло: мы говоримъ пока только о противопоставленіи формулы «вся воля—моя» формулѣ діаметрально противоположной: въ эту-то вторую формулу одинаково войдетъ и религіозный изувѣръ, и авторъ «Войны и Мира», и правовѣрный мусульманинъ, и ортодоксальный марксистъ. Кирилловъ стоитъ на почвѣ исключительно религіозной и колеблется между этими же двумя рѣшеніями: анти-индивидуалистическое и фаталистическое признаніе, что «вся воля—Его» — для него невозможно; ультра-индивидуалистическое утвержденіе «своеволія» онъ (какъ и всякій человѣкъ, по Достоевскому,) не можетъ вмѣстить. Онъ не желаетъ признать совмѣстимости религіозной идеи Бога съ этической самостоятельностью человѣка, не умѣетъ согласовать понятія воли Бога со свободной волей человѣка; задача эта сама по себѣ совершенно тождественна съ проблемой необходимости и свободы на строго философской почвѣ. Кирилловъ гибнетъ потому, что не умѣетъ найти средняго рѣшенія—синтезировать свободу и необходимость;

онъ приходитъ къ этическому ультра-индивидуализму и не выноситъ открытой передъ нимъ безграничной «страшной» свободы.

Князь Валковскій и Кирилловъ—вотъ два полюса этическаго индивидуализма, какъ ни странно ставить рядомъ два этихъ имени; какъ видимъ теперь, Достоевскій одинаково отрицательно относится и къ анти-индивидуалистическому признанію человѣка только средствомъ, и къ ультра-индивидуалистическому «своеволію». И если мы отвлечемся отъ внѣшнихъ формъ, забудемъ впечатлѣнія отъ симпатичнаго облика личности Кириллова и отвратительнаго образа князя Валковскаго, то развѣ ужъ такъ далеки будутъ въ основѣ «своеволіе» и того, и другого? Да и въ метафизикѣ признаніе абсолютной необходимости или абсолютной свободы не приводитъ ли къ одинаково уничтожающимъ личность результатамъ?

XII.

Гдѣ же спасительная середина, по разумѣнію Достоевскаго? Какой этическій индивидуализмъ онъ считаетъ пріемлемымъ, единственно возможнымъ? Наиболѣе полные отвѣты Достоевскій далъ въ трехъ произведеніяхъ разныхъ временъ своей дѣятельности—въ «Запискахъ изъ подполья» (1864 г.), «Преступленіи и Наказаніи» (1866 г.) и «Братьяхъ Карамазовыхъ» (1878 г.). Кромѣ того, въ «Идіотѣ» (1868 г.) онъ пытался разрѣшить этотъ вопросъ не «логикой мыслей», а «логикой образовъ»; въ лицѣ князя Мышкина мы должны видѣть, по замыслу Достоевскаго, цѣльнаго, гармоничнаго человѣка и, такъ сказать, глубоко интуитивную натуру. Князю Мышкину, этому бѣдному «идіоту», нѣтъ надобности такъ или иначе рѣшать мучительную проблему индивидуализма: она для него рѣшена, если и не въ области мысли и слова, то въ сферѣ чувства. Безконечно чуткій и тонкій, онъ вибрируетъ на малѣйшее колебаніе души своего ближняго; всегда устраняя на задній планъ свое Я, онъ, тѣмъ не менѣе, «личность» въ высокой степени, а потому въ немъ есть что-то настолько чарующее, настолько близкое каждому, что невольно онъ всегда и вездѣ стоитъ передъ

читателемъ на первомъ планѣ. Въ самомъ заглавіи романа сказывается, такимъ образомъ, сарказмъ автора надъ читателями, надъ толпой, способной возводить въ идеалъ ненормальное и видѣть ненормальное во всемъ приближающемся къ идеалу. Однако, типъ князя Мышкина совершенно не удался Достоевскому (исключая первой части романа), такъ какъ сложные и глубокіе вопросы, поставленные въ этомъ романѣ Достоевскимъ, чѣмъ дальше, тѣмъ больше заслоняли собою симпатичную фигуру «бѣднаго рыцаря», захваченнаго роковой волной событій и подъ конецъ обратившагося въ настоящаго идіота. Поэтому, оставляя логику образовъ въ сторонѣ, обратимся къ той логикѣ мыслей, которой рѣшается проблема индивидуализма въ вышеуказанныхъ трехъ произведеніяхъ Достоевскаго.

Въ «Запискахъ изъ подполья» Достоевскій борется съ тѣмъ, что ему кажется этическимъ и соціологическимъ анти-индивидуализмомъ; основной темой «Преступленія и Наказанія» является провозглашеніе этическаго индивидуализма; наконецъ, въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» соединены и углублены обѣ эти точки зрѣнія—вотъ предварительное краткое поясненіе взаимоотношенія идей этихъ трехъ романовъ.

Озлобленный неудачникъ, тусклый и ничтожный, неизвѣстный авторъ «Записокъ изъ подполья» оказывается въ душѣ, въ теоріи вполнѣ опредѣленно индивидуалистомъ. Онъ жаждетъ жизни, жизни полной и широкой; раціонализмъ кажется ему узостью, душитъ его, не даетъ развернуться и жить; приматъ воли надъ разумомъ онъ выдвигаетъ впередъ на четверть вѣка ранѣе научной психологической школы и, пожалуй, въ согласіи съ незнакомымъ ему Шопенгауеромъ. (Приматъ этотъ—одна изъ наиболѣе постоянныхъ идей Достоевскаго). «Разсудокъ, господа, есть вещь хорошая, это безспорно, — заявляетъ онъ,—но разсудокъ есть только разсудокъ и удовлетворяетъ только разсудочной способности человѣка, а хотѣнье есть проявленіе всей жизни, то есть, всей человѣческой жизни и съ разсудкомъ и со всѣми почесываніями. И хоть жизнь наша, въ этомъ проявленіи, выходитъ зачастую дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлеченіе квадратнаго

корня. Вѣдь, я, напримѣръ, совершенно естественно хочу жить для того, чтобъ удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей разсудочной способности, то есть, какой-нибудь одной двадцатой доли всей моей способности жить»... Этотъ своеобразный «психологическій индивидуализмъ» превращается далѣе въ яркій и рельефный индивидуализмъ этическій, причемъ Достоевскій даетъ намъ такую блестящую, уничтожающую критику формальной, раціоналистической этики, которая дѣлаетъ первую часть «Записокъ изъ подполья» безсмертнымъ, міровымъ произведеніемъ. (Мы будемъ говорить въ дальнѣйшемъ не о неизвѣстномъ авторѣ «Записокъ», а о Достоевскомъ, такъ какъ въ первой части повѣсти за первымъ слишкомъ явно стоитъ второй).

Формальная, раціоналистическая этика, доведенная до своихъ крайнихъ логическихъ предѣловъ, является типичнымъ мѣщанствомъ, нуднымъ и тоскливымъ. Правда, и Кантъ былъ въ этикѣ формалистомъ и раціоналистомъ, но никогда не доходилъ онъ до тѣхъ границъ, за которыя свободно переступила позднѣйшая раціоналистическая этика, дошедшая до крайнихъ предѣловъ въ утилитаризмѣ. Лейбницъ вѣрилъ въ возможность созданія логической машины; раціоналистическая этика хотѣла сдѣлать изъ человѣка машину этическую; она пыталась создать этическій сводъ законовъ, для практическихъ справокъ во всякомъ данномъ случаѣ. При малѣйшемъ сомнѣніи — какъ мнѣ поступить въ томъ или иномъ положеніи?—стоитъ только порыться въ этомъ сводѣ законовъ и узнать, что на основаніи или принципа пользы, или категорическаго императива за № 000, этическій поступокъ въ этомъ случаѣ долженъ быть такой-то и такой-то. Какъ извѣстно, безпощадная борьба съ такой формальной, раціоналистической, мѣщанской этикой является одной изъ главныхъ заслугъ Нитцше, центромъ, къ которому можно свести всѣ разрозненные элементы его философіи; Достоевскій опередилъ Нитцше въ этомъ отношеніи и по справедливости можетъ считаться однимъ изъ предшественниковъ нѣмецкаго философа. Формальная этика въ своемъ разработанномъ и законченномъ видѣ кажется ему насмѣшкой надъ живой, мыслящей и чувствующей человѣческой личностью.

Хорошее будетъ время, — иронизируетъ онъ, — когда будутъ выведены и установлены всѣ этическіе законы: тогда будетъ весьма легко и пріятно жить на свѣтѣ. «Всѣ поступки человѣческіе, само собою, будутъ расчислены тогда по этимъ законамъ, математически, въ родѣ таблицы логариомовъ, до 108.000, и занесены въ календарь; или, еще лучше того, появятся нѣкоторыя благонамѣренныя изданія, въ родѣ теперешнихъ энциклопедическихъ лексиконовъ, въ которыхъ все будетъ такъ точно исчислено и обозначено, что на свѣтѣ уже не будетъ болѣе ни поступковъ, ни приключеній». Тогда самъ человѣкъ превратится въ этическую машину, станетъ чѣмъ-то въ родѣ «фортепіанной клавиши» или «органнаго штифтика»; тогда... «ну, однимъ словомъ, тогда прилетитъ птица Каганъ» и все человѣчество достигнетъ незыблемаго, навѣки нерушимаго, полнаго, идеальнаго счастья... Вся эта увлекательная и заманчивая картина грядущаго блаженства осуществима въ томъ случаѣ, замѣчаетъ Достоевскій, если человѣческая воля, человѣческое хотѣнье, человѣческая свобода будетъ разложена на элементы необходимости. Но допустимъ, что это произойдетъ, что наука найдетъ «настоящую математическую формулу» нашей воли, что воля эта будетъ «расчислена по бумажкѣ», что разумъ окончательно займетъ мѣсто воли («если хотѣнье стакнется когда-нибудь совершенно съ разсудкомъ, такъ, вѣдь, ужъ мы будемъ тогда разсуждать, а не хотѣть»...); допустимъ на минуту все это: тогда человѣкъ сейчасъ же перестанетъ и хотѣть, замѣчаетъ Достоевскій. «Ну, что за охота хотѣть по табличкѣ? Мало того: тотчасъ же обратится онъ изъ человѣка въ органный штифтикъ, или въ родѣ того; потому что, что же такое человѣкъ безъ желаній, безъ воли, и безъ хотѣній, какъ не штифтикъ въ органномъ валѣ?» (III, ч. II, 89—92).

Вотъ рѣзкій этическій анти-индивидуализмъ, діаметрально-противоположный крайней индивидуалистической философіи Кириллова. Тотъ погибъ отъ чрезмѣрной свободы, здѣсь же человѣчеству уготована гибель отъ безграничной необходимости. «Вѣдь, если мнѣ, напримѣръ, когда-нибудь расчислятъ и докажутъ, что если я показалъ такому-то кукишъ, такъ именно потому, что не могъ

не показать, и что непремѣнно такимъ-то пальцемъ долженъ былъ его показать, такъ что же тогда во мнѣ *свободнаго-то* остается?...» А, между прочимъ, только въ свободѣ вся цѣль, весь смыслъ человѣческой жизни: «человѣку надо одного только *самостоятельнаго* хотѣнія, чего бы эта самостоятельность ни стоила и къ чему бы ни привела»... Самостоятельность хотѣнья для человѣка—самое цѣнное изъ всего существующаго въ мірѣ, «потому, что, во всякомъ случаѣ, сохраняетъ намъ самое главное и самое дорогое, т. е., нашу личность и нашу индивидуальность». И это стремленіе сохранить свою свободную личность настолько велико въ человѣкѣ, что онъ не промѣняетъ его на самыя очевидныя выгоды, размѣренныя математически и очевидныя, какъ дважды два четыре. Вѣдь, это «дважды два четыре есть ужъ не жизнь, господа, а начало смерти», ибо есть мертвая раціональная формула, между тѣмъ, какъ безъ ирраціональнаго человѣкъ самъ превращается въ расчисленную таблицу логарифмовъ (III, ч. II, 91—93, 97). Съ этой ненависти къ раціональному начинается борьба Достоевскаго съ ненавистнымъ ему соціологическимъ анти-индивидуализмомъ, олицетворяемомъ въ «Хрустальномъ дворцѣ».

XIII.

Здѣсь намъ приходится коснуться отношенія Достоевскаго къ соціализму, о чемъ подробнѣе рѣчь будетъ ниже. Нѣтъ сомнѣнія, что вся первая часть «Записокъ изъ подполья» направлена по адресу только-что вышедшаго тогда романа Чернышевскаго «Что дѣлать? съ его проповѣдью «фурьеризма». Къ фурьеризму и прочимъ видамъ соціализма Достоевскій (послѣ возвращенія съ каторги) питалъ непримиримую ненависть; онъ отождествлялъ соціализмъ съ полнымъ порабощеніемъ личности, атрофированіемъ индивидуальности. Въ «Бѣсахъ» онъ пытался иллюстрировать свою мысль типомъ Шигалева, этого представителя самаго крайняго соціализма, запутавшагося въ собственныхъ данныхъ, и отъ безграничной свободы заключавшаго къ безграничному деспотизму.

Содержаніе этой шигалевщины слѣдующее: человѣчество дѣлится на двѣ неравныя части, причемъ одна десятая доля получаетъ свободу личности и безграничную власть, остальныя же девять десятыхъ теряютъ личность, обращаются въ стадо и живутъ въ покорномъ, рабскомъ, состояніи въ счастіи безграничнаго повиновенія (VII, 391; развитіе этой мысли мы увидимъ въ «Великомъ Инквизиторѣ»). «Каждый принадлежитъ всѣмъ, а всѣ—каждому. Всѣ рабы и въ рабствѣ равны. Въ крайнихъ случаяхъ клевета и убійство, а, главное, равенство. Первымъ дѣломъ понижается уровень образованія, наукъ и талантовъ. Высокій уровень наукъ и талантовъ доступенъ только высшимъ способностямъ,—не надо высшихъ способностей! Высшія способности всегда захватывали власть и были деспотами. Высшія способности не могутъ не быть деспотами и всегда развращали болѣе, чѣмъ приносили пользы; ихъ изгоняютъ или казнятъ. Цицерону отрѣзывается языкъ, Копернику выкалываютъ глаза, Шекспиръ побивается каменьями—вотъ шигалевщина!...» (VII, 404—405).

И въ такомъ отвратительномъ соціальномъ анти-индивидуализмѣ Достоевскій видитъ главную суть соціализма. Ясно отсюда, что о реальномъ соціализмѣ Достоевскій имѣлъ весьма смутное понятіе, въ родѣ того, какимъ обладалъ милѣйшій Коля Красоткинъ: «это коли всѣ равны, у всѣхъ одно общее мнѣніе, нѣтъ браковъ, а религія и всѣ законы какъ кому угодно, ну и тамъ все остальное» («Братья Карамазовы», XII, 623). Сражаясь съ шигалевщиной, съ крайними теченіями коллективизма, Достоевскій побѣдоносно воевалъ съ соломенными чучелами, изготовленными предварительно имъ же самимъ; такъ очень нетрудно одерживать побѣды. Гораздо труднѣе было бы критически разобраться въ индивидуалистическихъ и анти-индивидуалистическихъ концепціяхъ реальнаго соціализма. Въ высшей степени наивно было бы, однако, объяснять отрицательное отношеніе Достоевскаго къ соціализму исключительно его малой освѣдомленностью... Мы увидимъ, что центръ тяжести лежитъ глубже и что вражда Достоевскаго къ соціалистическимъ концепціямъ есть непримиримая вражда анархизма съ соціализмомъ. Но объ этомъ рѣчь впереди; теперь же, во всякомъ случаѣ, несомнѣнно

одно: Достоевскій неустанно боролся съ тѣмъ, что ему казалось крайнимъ соціологическимъ анти-индивидуализмомъ: эту борьбу можно прослѣдить сначала по «Запискамъ изъ подполья», затѣмъ по «Бѣсамъ» и, наконецъ, по «Великому Инквизитору» изъ «Братьевъ Карамазовыхъ». О послѣднемъ рѣчь впереди; теперь же возвращаемся къ «Запискамъ изъ подполья».

«Хрустальный дворецъ»—это тотъ самый фаланстеръ. съ идеализаціей котораго Достоевскій встрѣтился въ «Что дѣлать?». Достоевскій иронизируетъ надъ тѣмъ блаженнымъ, грядущимъ временемъ, когда прилетитъ птица Каганъ и когда выстроится хрустальный дворецъ; это будетъ время, когда разумъ окончательно возьметъ верхъ надъ волей, когда человѣческіе поступки будутъ расчислены по логариѳмическимъ таблицамъ, когда человѣчество пойметъ свои нормальные интересы и будетъ строго логично располагать по нимъ свои тѣ или иные поступки. Въ эту утилитаристическую теорію мотивировки поступковъ выгодами Достоевскій не вѣритъ совершенно: «...дерзко объявляю,—заявляетъ онъ,—что всѣ эти прекрасныя системы, всѣ эти теоріи разъясненія человѣчеству настоящихъ, нормальныхъ его интересовъ съ тѣмъ, чтобы оно, необходимо стремясь достигнуть этихъ интересовъ, стало бы тотчасъ же добрымъ и благороднымъ,—покамѣстъ, по моему мнѣнію, одна логистика! Да-съ, логистика!...» Утилитаризмъ, доведенный до своихъ логическихъ предѣловъ, неминуемо ведетъ, по мнѣнію Достоевскаго, къ отрицанію свободы воли, къ явному примату разума; къ такому же отрицанію свободы ведетъ и «Хрустальный дворецъ», въ которомъ все будетъ такъ размѣрено, разграфлено, обосновано на обоюдной выгодѣ.

И если даже «Хрустальный дворецъ» и впрямь когда-нибудь осуществится, то возмущенное чувство свободы человѣка не позволитъ ему существовать долгое время: очень ужъ скучно будетъ въ этой «чрезвычайно благоразумной» жизни, такъ скучно, что человѣкъ, пожалуй, захочетъ чего-нибудь весьма невыгоднаго и весьма неблагоразумнаго. «...Среди всеобщаго будущаго благоразумія возникаетъ какой-нибудь джентельменъ, съ неблагородной или, лучше сказать, ретроградной и насмѣшли-

вой физіономіей; упретъ руки въ боки и скажетъ намъ всѣмъ: а что, господа, не столкнуть ли намъ все это благоразуміе съ одного раза, ногой, прахомъ, единственно съ тою цѣлью, чтобъ всѣ эти логариѳмы отправились къ чорту и чтобъ намъ опять по своей глупой волѣ пожить! Это бы еще ничего,—пронизируетъ дальше Достоевскій,— но обидно то, что, вѣдь, непремѣнно послѣдователей найдетъ: такъ человѣкъ устроенъ»... Обидно для строителей хрустальнаго дворца, но—къ общему счастью человѣчества; пусть это принесетъ людямъ невыгоду и страданіе, но «человѣкъ иногда ужасно любитъ страданіе» (тоже одна изъ любимыхъ мыслей Достоевскаго), и охотно перенесетъ его, чтобы снова завоевать себѣ свободу хотѣнья, свободу индивидуальности, чтобы подтвердить самому себѣ, что «люди все еще люди, а не фортепіанныя клавиши... «Я вѣрю въ то, я отвѣчаю за это,—горячо заканчиваетъ Достоевскій,—потому, что, вѣдь, все дѣло то человѣческое, кажется, и дѣйствительно въ томъ только и состоитъ, чтобъ человѣкъ поминутно доказывалъ себѣ, что онъ человѣкъ, а не штифтикъ!...» (III, ч. II, 87, 90, 97, 94—5).

Ни фаланстеръ Фурье, ни тѣмъ паче идеалъ Чернышевскаго не являются, конечно, тѣмъ «Хрустальнымъ дворцомъ», противъ котораго ополчается Достоевскій; поэтому «Записки изъ подполья» (ихъ первая часть), какъ отвѣтъ на теоріи «Что дѣлать?»—совершенно не выдерживаетъ критики; но именно это несущественно и для насъ, и для Достоевскаго. Важно то, что Достоевскій вполнѣ опредѣленно выразилъ свое глубочайшее отвращеніе къ этическому анти-индивидуализму теоріи утилитаризма, велъ съ нимъ упорно и—надо признать— побѣдоносную борьбу; въ этомъ—главное значеніе «Записокъ изъ подполья». Борьба съ этическимъ анти-индивидуализмомъ есть въ то же время борьба за жизнь, борьба за красоту жизни; неудивительно поэтому, что Достоевскій кончаетъ «Записки изъ подполья» призывомъ къ настоящей, «живой жизни» и отходной тусклому мѣщанству, благоразумно живущему «по книжкѣ». Съ горечью видитъ онъ, что это мѣщанство заполонило собою жизнь... «Да взгляните пристальнѣе!—восклицаетъ онъ:— вѣдь, мы даже не знаемъ, гдѣ и живое-то живетъ теперь,

и что оно такое, какъ называется? Оставьте насъ однихъ, безъ книжки, и мы тотчасъ запутаемся, потеряемся,—не будемъ знать, куда примкнуть, чего придерживаться, что любить и что ненавидѣть, что уважать и что презирать? Мы даже и человѣками-то быть тяготимся,—человѣками съ настоящимъ, *собственнымъ* тѣломъ и кровью; стыдимся этого, за позоръ считаемъ и норовимъ быть какими-то небывалыми общечеловѣками» (III, ч. II, 177—8).

Остановимся пока на этомъ, оставляя въ сторонѣ цѣлый рядъ цѣнныхъ и глубокихъ мыслей изъ этого перваго замѣчательнаго произведенія Достоевскаго. «Записки изъ подполья» являются демаркаціонной чертой въ литературной дѣятельности нашего великаго писателя: до 1864 года передъ нами—талантливый писатель, стоящій въ первыхъ рядахъ современныхъ ему русскихъ писателей; послѣ 1864 года онъ — міровой геній, каждымъ новымъ произведеніемъ открывающій все новые и новые, широкіе, неизвѣстные горизонты. Недаромъ Нитцше такъ преклонялся передъ глубиной геніальнаго творца «Преступленія и Наказанія» и «Братьевъ Карамазовыхъ». И пусть эти произведенія стоятъ неизмѣримо выше «Записокъ изъ подполья», которыя, въ сущности, не что иное, какъ проба пера сознавшаго свои силы титана; но именно впервые въ «Запискахъ изъ подполья» были ясно высказаны и твердо поставлены всѣ основныя, завѣтныя мысли Достоевскаго, развитію которыхъ онъ посвятилъ всю свою остальную жизнь.

XIV.

«Записки изъ подполья» (1864 г.) являются непосредственнымъ предисловіемъ къ «Преступленію и Наказанію» (1867 г.); въ нихъ мы видѣли упорную борьбу Достоевскаго съ этическимъ анти-индивидуализмомъ, на почвѣ того, что Достоевскій называетъ «логистикой»; въ «Преступленіи и Наказаніи» провозглашается этическій индивидуализмъ путемъ логики фактовъ и образовъ, и Достоевскій сразу подходитъ здѣсь къ крайнимъ предѣламъ этическаго индивидуализма, продолжая попутно наносить удары «Хрустальному дворцу». Для послѣдней цѣли служитъ младе-

нецъ Разумихинъ, устами котораго часто говоритъ самъ Достоевскій. Разумихинъ попрежнему громитъ соціализмъ за его мѣщанство, за его анти-индивидуалистическія тенденденціи: «полной безличности требуютъ,—возмущается онъ,—и въ этомъ самый смакъ находятъ! Какъ бы только самимъ собой не быть, какъ бы всего менѣе на себя походить!—Это-то у нихъ самымъ высочайшимъ прогрессомъ и считается»... «Натура не берется въ разсчетъ, натура изгоняется, натуры не полагается!—восклицаетъ онъ въ другой разъ по этому же поводу:—оттого такъ и не любятъ *живого* процесса жизни: не надо *живой души!* Живая душа жизни потребуетъ, живая душа не послушается механики, живая душа подозрительна, живая душа ретроградна! А тутъ хоть и мертвечинкой припахиваетъ, изъ каучука сдѣлать можно;—зато не живая, зато безъ воли, зато рабская, не взбунтуется» (V, 198, 252—3). Знакомыя все вещи: мы ихъ слово въ слово уже слышали въ «Запискахъ изъ подполья»; даже на «Хрустальномъ дворцѣ» Достоевскій снова вымещаетъ свою злобу, окрещивая такъ какой-то гнусный трактиришко на Сѣнной площади... Намъ не для чего повторять, что и здѣсь всѣ эти громы въ соціализмъ бьютъ мимо, выказывая только всю силу индивидуализма Достоевскаго. Но въ «Преступленіи и Наказаніи» это и не существенно, объ этомъ рѣчь идетъ только мимоходомъ; зато черезъ весь романъ проходитъ одна мысль, доказывается одно положеніе, на которое нужно обратить главное вниманіе.

Человѣкъ—цѣль, а не средство: таково общее положеніе этическаго индивидуализма, составляющее ту ось, на которой вращаются всѣ помыслы, всѣ симпатіи, всѣ идеалы Достоевскаго. Это уже достаточно хорошо извѣстно. Въ «Преступленіи и Наказаніи» мы имѣемъ своеобразное, оригинальное, безконечно глубокое «доказательство отъ противнаго» этого же самаго основного принципа этическаго индивидуализма; въ этомъ—весь смыслъ романа, все его значеніе.

Въ чемъ состоитъ «преступленіе» Раскольникова? Этотъ вопросъ далеко не такъ простъ, какъ можетъ показаться съ перваго раза. Преступленіе его, преступленіе противъ духа, началось уже тогда, когда впервые пришла ему на умъ его теорія «героевъ и толпы»; убійство ста-

рухи-закладчицы есть только послѣдній этапный пунктъ, послѣдній дѣйственный штрихъ, заключившій собой всю теорію. Основная мысль Раскольникова, казалось бы, не такъ ужъ нова: раздѣленіе человѣчества на двѣ неравныя группы, причемъ большей частью жертвуютъ ради блага меньшей части; эту мысль впослѣдствіи разовьетъ Шигалевъ въ «Бѣсахъ», предлагая дать безграничную свободу одной десятой части человѣчества и безграничное право надъ остальными девятью десятыми; еще было бы лучше— хотя, къ сожалѣнію, невыполнимо—взорвать на воздухъ девять десятыхъ человѣчества ради блаженства одной десятой части... Но эта идея, одобряемая Шигалевымъ, есть лишь почти дословное повтореніе одной мысли Бѣлинскаго (которую Достоевскій не могъ знать въ 1870 г.) въ его письмѣ къ Боткину (отъ 28 іюня 1841 г.): «личность человѣческая сдѣлалась пунктомъ, на которомъ я боюсь сойти съ ума. Я начинаю любить человѣчество по маратовски: чтобы сдѣлать счастливою малѣйшую часть его, я, кажется, огнемъ и мечемъ истребилъ бы остальную»... Интересное совпаденіе! Но не въ немъ теперь дѣло. Идя еще дальше назадъ, мы найдемъ однородную идею даже у Фонвизина — о необходимости жертвовать одной частью людей для блага другой части, лишь бы «число жертвуемыхъ соразмѣрно было числу тѣхъ, для благополучія коихъ жертвуется» («Выборъ гувернера», д. III, явл. V).

Если бы въ этомъ заключалась и теорія героевъ и толпы Раскольникова, то въ ней не было бы ничего оригинальнаго, ничего новаго и заслуживающаго вниманія; но въ ней не въ этомъ вовсе дѣло: Раскольниковъ идетъ глубже этого довольно поверхностнаго анти-индивидуализма. Онъ, дѣйствительно, дѣлитъ человѣчество на «героевъ» и «толпу», на властелиновъ и рабовъ, на сильныхъ и слабыхъ, на «имѣющихъ *право*» и «дрожащую тварь», — и въ этомъ послѣднемъ подраздѣленіи, подчеркнутомъ самимъ Достоевскимъ, главный узелъ вопроса (V, 417 и др.). Тутъ вовсе нѣтъ рѣчи о жертвѣ одной частью человѣчества ради блага другой, тутъ вопросъ поставленъ гораздо глубже, гораздо страшнѣе... Предполагается существованіе сильныхъ людей, «имѣющихъ *право*» — право, конечно,

не юридическое, а этическое, — преступать всѣ границы этическихъ правъ другихъ людей, толпы, «дрожащей твари». «...Люди, по закону природы, раздѣляются *вообще* на два разряда: на низшій (обыкновенныхъ), то есть, такъ сказать, на матеріалъ, служащій единственно для зарожденія себѣ подобныхъ, и собственно на людей, то есть, имѣющихъ даръ или талантъ сказать въ средѣ своей *новое слово*... Первый разрядъ, то есть, матеріалъ, говоря вообще, люди по натурѣ своей консервативные, чинные, живутъ въ послушаніи и любятъ быть послушными... Второй разрядъ—всѣ преступаютъ законъ, разрушители или склонны къ тому, судя по способностямъ»... И это «преступленіе закона» является для нихъ не только *правомъ*, но даже и *долгомъ:* если для своей идеи, своего новаго слова такому человѣку надо перешагнуть черезъ кровь, то онъ внутри себя, по совѣсти можетъ дать себѣ такое разрѣшеніе... «Если бы Кеплеровы и Ньютоновы открытія, вслѣдствіе какихъ-нибудь комбинацій, никоимъ образомъ не могли бы стать извѣстными людямъ иначе, какъ съ пожертвованіемъ жизни одного, десяти, ста и такъ далѣе человѣкъ, мѣшавшихъ бы этому открытію, или ставшихъ бы на пути, какъ препятствіе, то Ньютонъ имѣлъ бы право и даже былъ бы обязанъ... устранить этихъ десять или сто человѣкъ, чтобы сдѣлать извѣстными свои открытія всему человѣчеству...» (V, 256, 257). Каждый изъ такихъ людей можетъ сказать про себя: «я—цѣль» и можетъ проявить крайнюю форму этическаго анти-индивидуализма—перешагнуть черезъ кровь. Въ такое положеніе Достоевскій ставитъ и Раскольникова, какъ представителя одного изъ желавшихъ «имѣть *право*»...

Преступленіе Раскольникова состоитъ въ томъ, что онъ призналъ человѣка средствомъ для немногихъ избранныхъ; его преступленіе въ томъ, что къ этимъ избраннымъ онъ причислилъ себя, т. е., другими словами, призналъ себя цѣлью; его преступленіе, наконецъ, въ томъ, что онъ перешагнулъ черезъ кровь, достигнувъ этимъ послѣдней ступени отрицанія человѣческой личности и утвержденія своей. Если его теорія вѣрна, то не имѣлъ ли онъ *права*, дѣйствительно, причислить себя къ числу лицъ, «имѣющихъ *право*»? Сама его теорія—развѣ это не «но-

вое слово», новое и страшное, никѣмъ не высказанное раньше? («У меня тогда одна мысль выдумалась, въ первый разъ въ жизни, которую никто и никогда еще до меня не выдумывалъ!» — говоритъ онъ Сонѣ, и говоритъ несомнѣнную истину; V, 416). А убійство старушонки, не есть ли это проведеніе теоріи въ жизнь, реализація ея, приданіе ей плоти и крови? Вѣдь, Раскольниковъ «не старушонку убилъ, а принципъ убилъ», это было только первымъ шагомъ къ выясненію самому же себѣ истинности своей теоріи. И, между тѣмъ, въ результатѣ— такой позорный, жалкій конецъ, превращеніе «имѣющаго *право*» въ «дрожащую тварь»... Одно изъ двухъ: или разряда людей, «имѣющихъ *право*», совершенно нѣтъ, или Раскольниковъ по ошибкѣ зачислилъ себя въ этотъ разрядъ, будучи въ глубинѣ души и характера ординарнѣйшей дрожащей тварью; или теорія Раскольникова совершенно невѣрна, или ошибка только въ ея частномъ примѣненіи...

Самъ Раскольниковъ упорно стоитъ на этой послѣдней точкѣ зрѣнія, съ нѣкоторыми просвѣтами въ область дѣйствительной истины. Послѣ убійства старухи онъ созналъ только, что не принадлежитъ къ числу лицъ, «имѣющихъ *право*»... Вѣдь, онъ и старушонку убилъ, чтобы убѣдиться въ своей принадлежности къ разряду «героевъ», которымъ все дозволено ради ихъ новаго слова. «Пойми меня,— говоритъ онъ Сонѣ:—можетъ быть, тою же дорогой идя, я уже никогда болѣе не повторилъ бы убійства. Мнѣ другое надо было узнать, другое толкало меня подъ руки; мнѣ надо было узнать тогда, и поскорѣй узнать, вошь ли я, какъ всѣ, или человѣкъ? Смогу ли я переступить или не смогу? Осмѣлюсь ли нагнуться и взять или нѣтъ? Тварь ли я дрожащая или *право* имѣю»... И онъ узналъ это послѣ убійства, которое совершилъ «для себя, для себя одного»; «...я такая же точно вошь, какъ и всѣ», — восклицаетъ онъ, не отказываясь отъ своей теоріи.

Теорія вѣрна, произошла только частичная ошибка въ ея примѣненіи: онъ, Раскольниковъ, вообразилъ себя сильнымъ человѣкомъ, въ то время какъ принадлежалъ къ смиренному стаду дрожащихъ тварей. Это онъ повторяетъ въ изступленіи, когда идетъ «предавать» себя, это

же онъ повторяетъ и на каторгѣ. «...Я и перваго шага не выдержалъ, потому что я—подлецъ! — восклицаетъ онъ:—вотъ въ чемъ все и дѣло! И все-таки вашимъ взглядомъ не стану смотрѣть: если бы мнѣ удалось, то меня бы увѣнчали, а теперь въ капкапъ!... Никогда, никогда яснѣе не сознавалъ я этого, какъ теперь, и болѣе чѣмъ когда-нибудь не понимаю моего преступленія! Никогда, никогда не былъ я сильнѣе и убѣжденнѣе, чѣмъ теперь!». На каторгѣ онъ снова хватается за эту же мысль: «...тѣ люди вынесли свои шаги, и потому *они правы*—думаетъ онъ про сильныхъ людей, сумѣвшихъ перешагнуть черезъ кровь:—а я не вынесъ, и, стало быть, я не имѣлъ права разрѣшать себѣ этотъ шагъ» (V, 417, 516, 540). За все время переживаемой имъ душевной драмы Раскольниковъ только и дѣлаетъ, что рѣшаетъ — и не можетъ рѣшить этотъ вопросъ. Если его теорія вѣрна, то что же онъ самъ-то,—человѣкъ, или вошь? «...Я—такая же точно вошь, какъ и всѣ»,—съ отчаяніемъ говоритъ онъ Сонѣ, а черезъ минуту мрачно замѣчаетъ: «я, можетъ, *еще* на себя наклепалъ... можетъ, я *еще* человѣкъ, а не вошь, и поторопился себя осудить. Я *еще* поборюсь...» (V, 419). И въ этой борьбѣ съ самимъ собой — вся трагедія Раскольникова, придающая главную цѣну психологической сторонѣ романа. Но не въ психологіи тутъ сила...

Достоевскій рѣшаетъ вопросъ наоборотъ: онъ, конечно, видитъ центръ всего узла не въ ошибочномъ примѣненіи Раскольниковымъ своей теоріи, а въ основномъ тезисѣ этой теоріи, въ ея глубоко анти-индивидуалистической общей концепціи. Раскольниковъ для него есть своего рода reductio ad absurdum формулы «я—цѣль, человѣкъ—средство», или своего рода «доказательства отъ противнаго» основного положенія всего міровоззрѣнія Достоевскаго, основного положенія этическаго индивидуализма: «человѣкъ—самоцѣль». Конечно, Достоевскій далекъ отъ плоскаго, юридическаго толкованія глубокаго содержанія своего романа; конечно, смѣшно понимать дѣло такъ, будто «преступленіе» Раскольникова — убійство старушонки, а «наказаніе» его—восьмилѣтняя каторга: дескать, пролилъ кровь, совершилъ дѣяніе юридически-наказуемое,

не вынесъ угрызеній совѣсти, совершилъ явку съ повинною и понесъ заслуженное наказаніе. Да едва ли такъ кто-нибудь и когда-нибудь понималъ этотъ романъ Достоевскаго, за исключеніемъ, пожалуй, Писарева, который ужъ слишкомъ просто и плоско взглянулъ на тяжелую душевную драму Раскольникова (см. его крайне слабую статью «Борьба за жизнь», 1867 г.).

Нѣтъ, тутъ вопросъ лежитъ глубже, тутъ основная проблема является не юридической и не психологической, а чисто этической. «Наказаніе» Раскольникова — не въ каторгѣ, а въ немъ самомъ; оно зародилось вмѣстѣ съ его «преступленіемъ», еще когда впервые «это» пришло ему въ голову; оно сопровождало его всюду и всегда, хотя и не было «угрызеніемъ совѣсти» за убійство: быть можетъ, Раскольниковъ былъ бы счастливъ, если бы вмѣсто испытываемыхъ имъ мученій его могли посѣтить угрызенія совѣсти... Его «наказаніе» неизмѣримо тяжелѣе и имъ Достоевскій казнитъ его за анти-этическое признаніе человѣка средствомъ, за крайнюю точку этическаго анти-индивидуализма—пролитіе крови, это покушеніе на человѣческую личность. Его страданіе, его наказаніе—именно въ сознаніи своей ошибки: онъ ошибся, думая, что для него человѣкъ—вошь. Пусть Раскольниковъ объясняетъ эту свою ошибку тѣмъ, что онъ записался не въ тотъ разрядъ людей, пусть онъ думаетъ, что «имѣющіе *право*» смотрѣли бы на человѣка, какъ на вошь: самъ-то онъ не смотритъ такъ на человѣка. «Я, вѣдь, только вошь убилъ, Соня, безполезную, гадкую, зловредную»—пытается онъ оправдать себя передъ Соней.—«Это человѣкъ-то вошь!» (истерически вскрикиваетъ Соня).—«*Да, вѣдь, и я знаю, что не вошь,— отвѣтилъ онъ, странно смотря на нее*» (курсивъ нашъ).

И это онъ зналъ съ самаго начала. «Неужели ты думаешь,—говоритъ онъ потомъ Сонѣ,— что я не зналъ, напримѣръ, хотя того, что если ужъ началъ я себя спрашивать и допрашивать: имѣю-ль право власть имѣть?— то, стало быть, не имѣю право власть имѣть. Или что если задаю вопросъ: вошь ли человѣкъ?—то, стало быть, ужъ не вошь человѣкъ *для меня*, а вошь для того, кому этого и въ голову не заходитъ». Но вотъ онъ пошелъ и

убилъ, «для себя убилъ, для себя одного». Угрызеній совѣсти у него нѣтъ—Достоевскій казнитъ его сознаніемъ ошибки. «Страдай, коль сознаетъ ошибку, — говоритъ Раскольниковъ про дрожащую тварь, записавшуюся въ разрядъ «имѣющихъ право»:—это и наказаніе ему,— опричь каторги». Но это страданіе и тяжелѣй каторги; по крайней мѣрѣ, Соня умоляетъ Раскольникова предать себя, чтобы избавиться отъ страшной внутренней муки. «...Можетъ, я еще человѣкъ, а не вошь, и поторопился себя осудить. Я еще поборюсь»—мрачно заявляетъ Раскольниковъ и на его губахъ «выдавливается» надменная усмѣшка.—«Этакую-то муку нести!—въ отчаяніи восклицаетъ на это Соня:—да, вѣдь, цѣлую жизнь, цѣлую жизнь!» (V, 414, 417, 261, 419).

Вотъ въ чемъ «наказаніе» Раскольникова, передъ которымъ и каторга кажется не страшной. Какъ бы тамъ чувствовалъ себя послѣ убійства старушонки ростовщицы какой-нибудь Наполеонъ—для насъ теперь безразлично, если бы даже онъ, дѣйствительно, придушилъ старушонку «безъ всякой задумчивости», то этотъ одинъ фактъ не доказалъ бы его принадлежности къ категоріи людей, «имѣющихъ право» и несущихъ міру новое слово... Одинъ изъ обитателей «Мертваго дома», описанный Достоевскимъ, совершенно спокойно, «безъ всякой задумчивости», совершилъ цѣлый рядъ убійствъ, что не мѣшало ему быть именно человѣкомъ толпы, бездарностью и безличностью. (См. въ «Мертвомъ домѣ» типъ, напр., Лучка). Дѣло не въ Наполеонѣ, а въ Раскольниковѣ, не въ мертвой абстракціи, а въ живомъ человѣкѣ; этотъ живой человѣкъ принужденъ со злобой и негодованіемъ признать, что для него человѣкъ—не вошь. Такимъ образомъ, въ теоріи «героевъ и толпы» лежитъ преступленіе Раскольникова: въ ней же и его наказаніе...

XV.

Не можетъ, кажется, быть двухъ мнѣній объ отношеніи Достоевскаго къ теоріи Раскольникова; все «Преступленіе и Наказаніе»—судъ надъ этой теоріей и осужденіе ея; и, однако, въ оцѣнкѣ смысла романа мнѣнія

сильно расходятся. Одно изъ нихъ мы не можемъ обойти молчаніемъ, такъ какъ оно рѣзко противорѣчитъ тому, что мы старались выяснить выше. Это мнѣніе (Д. Мережковскаго изъ его интереснаго двутомнаго изслѣдованія «Л. Толстой и Достоевскій», 1900 г.), мнѣніе вполнѣ оригинальное, гласитъ, что въ «Преступленіи и Наказаніи» Достоевскій не видѣлъ ни преступленія, ни наказанія, что, напротивъ, весь смыслъ романа состоитъ въ полной этической *безнаказанности* Раскольникова: онъ убилъ старуху, слѣдуя теоріи, что «все позволено» выдающимся людямъ для достиженія ими ихъ идеи; убилъ— и почувствовалъ этическую пустоту... Онъ заглянулъ въ бездонную глубину человѣческой совѣсти — и увидѣлъ зіяющую пустоту, увидѣлъ полную свободу, не имѣющую никакихъ границъ. Этой-то свободы онъ и не выдержалъ, не вмѣстилъ (См. op. cit., т. II, стр. 128 и сл.). Однимъ словомъ, согласно этому мнѣнію и объясненію, къ Раскольникову приложимо все то, что выше мы имѣли случай отнести къ типу Кириллова. Однако, въ этомъ объясненіи есть одинъ существенный недостатокъ: оно не подтверждается ни единой мыслью, ни единой фразой Раскольникова; когда же авторъ этого объясненія пытается доказать, что въ глубинѣ души такой смыслъ роману придавалъ и Достоевскій, то это оказывается уже покушеніемъ съ негодными средствами, ибо слишкомъ легко доказать, что точка зрѣнія самого Достоевскаго была діаметрально противоположна.

Страданіе есть путь искупленія—быть можетъ, эта мысль очень не нова, очень шаблонна, мизерна и т. п., но нѣтъ никакого сомнѣнія, что именно на этой точкѣ зрѣнія стоялъ Достоевскій: это была его любимѣйшая и завѣтнѣйшая идея, и въ ней не было ничего шаблоннаго и плоскаго. Еще въ предисловіи къ «Преступленію и Наказанію», т. е., въ «Запискахъ изъ подполья», Достоевскій подробно анализируетъ идею страданія, въ которомъ находитъ «единственную причину сознанія». И здѣсь, и въ болѣе раннихъ своихъ произведеніяхъ онъ постоянно логикой мыслей и психологіей образовъ стремится доказывать, что человѣку необходимо страданіе, болѣе того,— что человѣкъ до страсти любитъ страданіе. (Обративъ

вниманіе на эту одну сторону творчества Достоевскаго, Михайловскій назвалъ его «жестокимъ талантомъ»). Это «страданіе» не только лежитъ въ основѣ творчества Достоевскаго, но и переносится имъ въ глубь народной жизни: «я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русскаго народа есть потребность страданія, всегдашняго и неутолимаго, вездѣ и во всемъ»,— пишетъ Достоевскій въ своемъ «Дневникѣ Писателя» (въ 1873 г.). Въ этомъ страданіи—безконечное, ядовитое наслажденіе, въ этомъ мучительномъ наслажденіи часто таится преступленіе, но въ этомъ же страданіи и очищеніе, и искупленіе—именно такова основная мысль Достоевскаго: вспомнимъ разсказанный имъ эпизодъ о спорѣ: «кто кого дерзостнѣе сдѣлаетъ? Вызвавшійся сдѣлать «дерзостнѣе всѣхъ» изнемогалъ отъ ужаса, испытывая въ то же время «адское наслажденіе собственной гибелью»—такъ себѣ представляетъ все дѣло Достоевскій; тутъ въ самомъ преступленіи — страданіе... Но въ страданіи же и искупленіе: недаромъ этотъ же преступникъ предъ собственной совѣстью впослѣдствіи «самъ за страданіемъ приползъ» (IX, 204—213).

Да, несомнѣнно, что, по Достоевскому, страданіе есть путь искупленія, несомнѣнно, что именно онъ говорилъ устами Дуни Раскольникову: «развѣ ты, идучи на страданіе, не смываешь уже вполовину свое преступленіе!». Несомнѣнно, что именно его мысль высказываетъ Соня: «страданіе надо принять и искупить себя имъ» (V, 418, 515 и др.). И какъ могъ Достоевскій, вѣровавшій въ то, что страданія Богочеловѣка искупили преступленія міра, не стоять на точкѣ зрѣнія искупительности страданій? Впрочемъ, у насъ есть болѣе вѣскія доказательства нашего взгляда, чѣмъ все предыдущее. Не будемъ говорить о томъ, что въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» Достоевскій повторяетъ свою любимую идею и устами Мити, и устами Алеши; Митя колеблется въ отвѣтъ на предложеніе бѣжать изъ каторги: «а совѣсть-то? — мучительно раздумываетъ онъ,—отъ страданія, вѣдь, убѣжалъ! Было указаніе — отвергъ указаніе, былъ путь очищенія—поворотилъ налѣво кругомъ». Алеша также высказываетъ мысль, что «преступившій» не имѣетъ права «отвергать свой крестъ» (XII, 705, 904).

Такихъ мѣстъ можно указать еще нѣсколько, но не въ нихъ дѣло: въ тѣхъ же «Братьяхъ Карамазовыхъ» есть эпизодъ, уже окончательно рѣшающій вопросъ,—мы говоримъ о «таинственномъ посѣтителѣ» изъ разсказовъ старца Зосимы. Старецъ Зосима, какъ мы это еще увидимъ, постоянно высказываетъ самыя дорогія, сокровенныя мысли Достоевскаго; высказываетъ онъ и мысль объ искупительности страданія. Таинственный гость старца Зосимы убилъ изъ мщенія и злобы человѣка и четырнадцать лѣтъ скрывалъ отъ всѣхъ это преступленіе и носилъ наказаніе за это въ своемъ сердцѣ; наконецъ, онъ не выдержалъ гнетущей душевной боли и сталъ мечтать о томъ, какъ онъ выйдетъ передъ народомъ и объявитъ всѣмъ, что убилъ человѣка. «Наконецъ, увѣровалъ всѣмъ сердцемъ своимъ, что, объявивъ свое преступленіе, излѣчитъ душу свою, несомнѣнно, и успокоится разъ навсегда». Каторга не пугаетъ его, ибо что она по сравненію съ муками его совѣсти? (У Раскольникова были муки сознанія ошибки—но эта разница не мѣняетъ дѣла). «Знаю, что наступитъ рай для меня, тотчасъ же и наступитъ, какъ объявлю,—говоритъ этотъ таинственный посѣтитель:— четырнадцать лѣтъ былъ во адѣ. Пострадать хочу. Приму страданье и жить начну»... И старецъ Зосима говоритъ ему то же, что говорила Дуня, что говорила Соня Раскольникову, что такъ часто говорятъ словами Достоевскаго дѣйствующія лица его романовъ: «идите, объявите людямъ. Все минется, одна правда останется... Поймутъ всѣ подвигъ вашъ, не сейчасъ, такъ потомъ поймутъ, ибо правдѣ послужили, высшей правдѣ, неземной». Тотъ идетъ, принимаетъ страданіе—и однимъ этимъ сразу очищаетъ свою душу, искупаетъ грѣхъ пролитія крови (XII, 362—372).

Обвиняйте, если вамъ угодно, Достоевскаго въ узости, въ плоскости воззрѣній, но фактъ остается фактомъ: Достоевскій, дѣйствительно, стоялъ именно на той обыденной точкѣ зрѣнія, какая принята всѣмъ историческимъ христіанствомъ. Пролилъ кровь—покаялся—понесъ страданіе—искупилъ грѣхъ, такова приблизительно эта общая схема; напрасно только винить Достоевскаго въ шаблонѣ изъ-за признанія ея. Это одинъ изъ тѣхъ шаблоновъ, которые неразрывны съ сознаніемъ человѣка: пространствен-

ныя и временныя формы суть тоже, если хотите, шаблоны, ибо общи сознанію всѣхъ людей. Этическая норма, принимаемая Достоевскимъ, настолько же общеобязательна, съ его точки зрѣнія, какъ и законы пространственныхъ отношеній. «Человѣкъ — самоцѣль», утверждаетъ онъ и отвоевываетъ эту этическую аксіому съ одной стороны отъ князей Валковскихъ, съ другой — отъ Кирилловыхъ; для него одинаково непріемлемы и идеалы Раскольникова, и идеалы Сони Мармеладовой: устами Раскольникова онъ осуждаетъ Соню, устами Сони—Раскольникова. «...Убили! убили!» — въ отчаяньи восклицаетъ Соня, и въ этомъ восклицаніи ея осужденіе Раскольникова: онъ счелъ себя въ правѣ переступить черезъ кровь, перешагнуть черезъ жизнь. И она права въ своемъ осужденіи. Но правъ и Раскольниковъ, когда осуждаетъ Соню, эту «великую грѣшницу», также переступившую черезъ жизнь: «развѣ ты не то же сдѣлала? — спрашиваетъ онъ: — ты тоже переступила... смогла переступить. Ты на себя руки наложила, ты загубила жизнь... *свою* (это все равно!)...» (V, 326). И онъ не менѣе правъ, чѣмъ Соня. Достоевскій имъ обоимъ выноситъ свой приговоръ. «Я — цѣль», говоритъ Раскольниковъ и переступаетъ черезъ человѣческую личность; «я—средство», говоритъ Соня и приноситъ въ жертву себя; и то, и другое одинаково далеко отъ того этическаго индивидуализма, который съ такой силой былъ проповѣдуемъ Достоевскимъ до послѣднихъ дней его жизни.

Въ высшей степени интересно отмѣтить, что Толстой въ «Войнѣ и Мирѣ» не менѣе рѣшительно осуждаетъ Раскольникова и Соню Мармеладову въ лицахъ князя Андрея и Сони племянницы Ростовыхъ. Князь Андрей казнится за свою чрезмѣрно развитую личность, за свой крайній эгоизмъ, выражающійся въ его безмѣрномъ честолюбіи: «смерть, раны, потеря семьи... ничто мнѣ не страшно — признается самъ себѣ Андрей Болконскій: — и какъ ни дороги, ни милы мнѣ многіе люди, — отецъ, сестра, жена — самые дорогіе мнѣ люди; но какъ не страшно и неестественно это кажется, я всѣхъ ихъ отдамъ сейчасъ за минуту славы, торжества надъ людьми, за любовь къ себѣ людей, которыхъ я не знаю и не буду знать». Соня

казнится за обратное: за чрезмѣрное забвеніе своей личности; недаромъ Наташа примѣняетъ къ ней слова Евангелія о томъ, что имущему дается, а у неимущаго отнимается. «Она — неимущій: за что? не знаю; въ ней нѣтъ, можетъ быть, эгоизма — я не знаю; но у ней отнимется и все отнялось». И этой Сонѣ Раскольниковъ могъ бы повторить то же, что сказалъ Сонѣ Мармеладовой: ты преступна, ибо ты загубила жизнь... *свою* — это все равно! И несчастная Соня оканчиваетъ свои дни экономкой-приживалкой въ домѣ своего бывшаго жениха, а князь Андрей казнится, въ концѣ концовъ, сознаніемъ мелочности всѣхъ своихъ эгоистически-честолюбивыхъ плановъ и намѣреній. Въ этихъ типахъ и Толстой, и Достоевскій одинаково проявляли всю глубину своего этическаго индивидуализма.

Въ рельефномъ раскрытіи этого этическаго индивидуализма — весь смыслъ «Преступленія и Наказанія». Раскольниковъ преступилъ высшую этическую норму, какая только мыслима человѣкомъ; онъ призналъ человѣческую личность — средствомъ, онъ принципіально произвелъ высшее нарушеніе правъ чужой индивидуальности — онъ пролилъ кровь. Если бы онъ убилъ, какъ простой злодѣй — изъ мести, изъ-за голода, то и въ такомъ случаѣ онъ нарушилъ бы высшую этическую норму, и тогда долженъ былъ бы искупить свою вину страданіемъ, подобно таинственному гостю старца Зосимы; но въ такомъ случаѣ весь романъ имѣлъ бы смыслъ обыденнаго анекдота... Убилъ — покаялся — пострадалъ, случайно нарушилъ законъ и искупилъ вину. Совершенно не то мы имѣемъ въ Раскольниковѣ. «...Еслибъ только я зарѣзалъ изъ того, что голоденъ былъ, — говоритъ онъ однажды Сонѣ, упирая на каждое слово, загадочно, но искренно смотря на нее, — то я бы теперь *счастливъ* былъ! Знай ты это!» (V, 412). И онъ правъ. Его вина неизмѣримо больше: онъ не только нарушилъ мимоходомъ нравственный законъ, онъ *принципіально возсталъ на него*; его преступленіе — принципіальное отрицаніе этической нормы самоцѣльности человѣка, а потому и его преступленіе, и его наказаніе получаютъ совершенно особый, глубокій смыслъ. Здѣсь Достоевскій впервые показалъ намъ гибель смѣльчака, осмѣлившагося дерзко коснуться Скиніи Завѣта, осквернить Святое Святыхъ

человѣческаго сознанія; занесъ руку—и былъ низвергнутъ, переступилъ—и палъ ..

Въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» Достоевскій еще дважды коснулся этой же темы, но никогда и нигдѣ не достигъ той силы, съ которой выступилъ въ «Преступленіи и Наказаніи»; никогда такъ ясно не освѣщалъ онъ глубочайшія проблемы этическаго индивидуализма. И если возможно хоть отчасти *доказать* принципъ самоцѣльности человѣка, то въ своемъ романѣ Достоевскій далъ геніальное «доказательство отъ противнаго» всей системы этическаго индивидуализма. Глубже его, во всей міровой литературѣ, не пошелъ никто.

XVI.

Въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» мы снова имѣемъ разработку этой же темы, но лишь отчасти, мимоходомъ, и притомъ съ нѣсколько иной стороны: Иванъ и Смердяковъ стоятъ ближе къ Кириллову, чѣмъ къ Раскольникову, а, значитъ, мы имѣемъ тутъ дѣло съ уклоненіемъ въ сторону этическаго ультра-индивидуализма, а не анти-индивидуализма. Раскольниковъ въ своемъ анти-индивидуализмѣ гораздо ближе къ князю Валковскому, чѣмъ къ Кириллову или Ивану Карамазову. И пусть не коробитъ читателя, что мы Раскольникова ставимъ рядомъ съ Валковскимъ, а Кириллова—со Смердяковымъ: какъ ни различна нравственная цѣнность каждой изъ перечисленныхъ личностей, но въ отмѣченныхъ нами парахъ есть связующее общее. Раскольниковъ со своей теоріей является типичнымъ представителемъ анти-индивидуализма; его принципъ весьма характеренъ въ этомъ отношеніи: «человѣкъ, вообще говоря—средство; немногимъ избраннымъ (въ томъ числѣ и мнѣ) все дозволено». Князь Валковскій благоразумно умалчивалъ про немногихъ избранныхъ и просто ограничивался утвержденіемъ «я—цѣль, мнѣ все дозволено»; впрочемъ, не въ этой жалкой личности дѣло, и мы упоминаемъ объ этомъ типѣ только для того, чтобы подчеркнуть анти-индивидуализмъ Раскольникова. Совсѣмъ иное дѣло Кирилловъ; онъ, какъ мы видѣли, вообще желаетъ освободить человѣческую личность отъ всякихъ путъ; въ этомъ заключается смыслъ его единоборства съ Богомъ. Теорія

Кириллова состоитъ въ томъ, что «всѣмъ все дозволено», хотя люди этого и не видятъ по слѣпотѣ своей; его задача — открыть глаза людямъ, отворить дверь къ свободѣ и спасти все человѣчество. Иванъ Карамазовъ пришелъ къ такому же ультра-индивидуализму: во многомъ онъ является продолженіемъ и развитіемъ типа Кириллова. «...Коли Бога безконечнаго нѣтъ, то и нѣтъ никакой добродѣтели, да и не надобно ея тогда вовсе» — такъ повторяетъ мысль Ивана Смердяковъ: — «все позволено» (XII, 748).

Однако, между воззрѣніями Ивана Карамазова и Кириллова есть одна чрезвычайно существенная разница, которая роднитъ Ивана отчасти и съ Раскольниковымъ. По своимъ этическимъ воззрѣніямъ Иванъ Карамазовъ является среднимъ пропорціональнымъ между Раскольниковымъ и Кирилловымъ, теоретически Иванъ ближе къ Кириллову, практически—къ Раскольникову. Чтобы освободить все человѣчество—такъ думалъ Иванъ, по сообщенію его alter ego, Чорта,—«надо всегда только разрушить въ человѣчествѣ идею о Богѣ... Разъ человѣчество отречется поголовно отъ Бога... (то) человѣкъ возвеличится духомъ божеской, титанической гордости и явится человѣкъ-богъ». Это почти буквально слова Кириллова, съ которымъ здѣсь Иванъ такъ духовно близокъ: все дозволено, ибо я—богъ, всѣмъ дозволено, ибо всѣ—боги. Но дальше начинается уклоненіе къ Раскольникову, скачекъ отъ теоретическаго ультра-индивидуализма къ практическому анти-индивидуализму. Достиженіе человѣкобожества—разсуждалъ далѣе Иванъ—можетъ еще затянуться на тысячи лѣтъ, въ виду закоренѣлой глупости человѣческой; поэтому «всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно какъ ему угодно, на новыхъ началахъ. Въ этомъ смыслѣ ему «все позволено». Мало того: если даже періодъ этотъ и никогда не наступитъ, то такъ какъ Бога и безсмертія все-таки нѣтъ, то новому человѣку позволительно стать человѣкобогомъ, даже хотя бы одному въ цѣломъ мірѣ: и ужъ, конечно, въ новомъ чинѣ, съ легкимъ сердцемъ перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежняго раба-человѣка, если оно понадобится. Для Бога не существуетъ закона! Гдѣ станетъ

Богъ—тамъ уже мѣсто Божіе! Гдѣ стану я, тамъ сейчасъ же будетъ первое мѣсто... «все дозволено» и шабашъ!..» (XII, 768—769). Здѣсь уже мы имѣемъ переходъ къ практикѣ Раскольникова, при сохраненіи теоріи Кириллова: только немногимъ избраннымъ, только «новому человѣку» дано *право* переступать черезъ все; Раскольниковъ тоже давалъ такое право только немногимъ, несущимъ «новое слово». Результатъ одинаковъ: и Раскольниковъ, и Иванъ поставили именно себя на это первое мѣсто, а потому оба они дерзнули, оба переступили черезъ кровь. Раскольниковъ убилъ старушонку, Иванъ позволилъ Смердякову убить отца: въ этомъ связь «Преступленія и Наказанія» съ «Братьями Карамазовыми». Разница въ теоріи: *мнѣ* все позволено, если я новый человѣкъ,—рѣшаетъ Раскольниковъ; *всѣмъ* все позволено—говоритъ Иванъ Карамазовъ.

Иванъ Карамазовъ убилъ своего отца. Пусть и Алеша и Катерина Ивановна убѣждаютъ его, что *не онъ* убійца— онъ имъ не вѣритъ, и въ правѣ не вѣрить. Онъ самъ знаетъ, что въ глубинѣ души если и не желалъ, то, во всякомъ случаѣ, ждалъ убійства своего отца, если и не подбивалъ Смердякова, то, во всякомъ случаѣ, и не помѣшалъ убійству, хотя могъ помѣшать. И онъ безсильно внимаетъ обвиненіямъ Смердякова: «вы убили, вы главный убивецъ и есть, а я только вашимъ приспѣшникомъ былъ, слугой Личардой вѣрнымъ, и по слову вашему дѣло это и совершилъ»—«главный убивецъ во всемъ здѣсь единый вы-съ, а я только самый не главный, хоть это и я убилъ. А вы—самый законный убивецъ и есть!» (XII, 737, 742 и др.). Иванъ—«главный убивецъ» оттого, что именно онъ вселилъ въ лакейскую душу Смердякова гордую мысль о томъ, что «все дозволено», которую тотъ истолковалъ самымъ плоскимъ, самымъ лакейскимъ образомъ. О Смердяковѣ много говорить не приходится: онъ, дѣйствительно, только Личарда-вѣрный, на которомъ Достоевскій показываетъ, до какого предѣла можетъ довести жалкаго мѣщанина титаническая, сверхъ-человѣческая мысль. «...Не предразсудокъ ли кровь?» (XII, 823)— этотъ вопросъ, несомнѣнно, стоялъ и передъ Смердяковымъ, и передъ Иваномъ и даже передъ Кирилловымъ; всѣ они рѣшили его въ положительномъ смыслѣ. Да, кровь—

предразсудокъ, ибо все дозволено· и, вотъ, Смердяковъ, какъ мелкій убійца, проливаетъ кровь отца, Иванъ въ принципѣ допускаетъ пролитіе крови, Кирилловъ проливаетъ свою кровь. Свою, чужую — *это все равно*, можемъ мы повторить словами Раскольникова: загубить чужую жизнь, загубить свою жизнь — значитъ одинаково переступить черезъ человѣческую личность. Казнь Раскольникова мы видѣли; Смердяковъ получаетъ возмездіе по заслугамъ — его лакейская душа не выноситъ поднятаго бремени и онъ кончаетъ съ собой. Иванъ всѣхъ виновнѣе — и ему приходится нелегко: тяжелымъ гнетомъ лежитъ на его сознаніи мысль, что не Смердяковъ, а онъ—убійца, мысль, доводящая его до мучительной болѣзни.

Возмездіе, наказаніе — за пролитіе крови, за это высшее преступленіе противъ человѣческой личности... Намъ не хотѣлось бы, однако, повторяемъ это еще и еще разъ, чтобы насъ поняли слишкомъ узко, а Достоевскаго слишкомъ плоско. Торжество добродѣтели и наказаніе порока—обычная мораль плохенькихъ разсказовъ для дѣтей, и не Достоевскому было проводить эту мораль въ своихъ безконечно-глубокихъ произведеніяхъ. Онъ позволяетъ какому-нибудь Павлу Верховенскому (въ «Бѣсахъ») «безъ всякой задумчивости» совершить возмущающее душу убійство Шатова и благополучно избѣгнуть всякой земной и небесной кары; онъ еще въ «Мертвомъ домѣ» былъ знакомъ съ цѣлымъ рядомъ пролившихъ кровь людей, которые къ своимъ иногда звѣрскимъ преступленіямъ относились вполнѣ равнодушно,—а, вѣдь, тутъ все дѣло именно во внутреннемъ «возмездіи», а не внѣшнемъ. Но онъ безпощадно казнитъ тѣхъ, которые перешагнули черезъ кровь въ силу принципа, принципа отрицанія самоцѣльности человѣческой личности или чрезмѣрнаго утвержденія ея. И въ этомъ, по нашему мнѣнію, Достоевскій не только этически, но и *психологически правъ*.

Нетрудно представить себѣ самаго закоренѣлаго звѣрскаго убійцу, который не чувствуетъ ни малѣйшихъ угрызеній совѣсти; еще легче представить себѣ «нераскаяннаго» убійцу, пролившаго кровь отъ голода, ревности, мщенія, — особенно, если все это люди, не дошедшіе еще до опредѣленныхъ сомнѣній и запросовъ. Но представьте

себѣ человѣка, который мучительной внутренней работой пришелъ къ убѣжденію, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ убійства принципіально дозволительны (Раскольниковъ), или что они дозволены вообще, ибо «все дозволено» (Иванъ Карамазовъ); представьте себѣ, далѣе, что такой человѣкъ, дѣйствительно, убилъ, и *убилъ главнымъ образомъ изъ-за принципа*—а, вѣдь, такъ убилъ и Раскольниковъ, и Смердяковъ: «я захотѣлъ *осмѣлиться* и убить... я только осмѣлиться захотѣлъ, Соня, вотъ вся причина!»—объясняетъ свой поступокъ Раскольниковъ (V, 416), а Смердяковъ объясняетъ, что убилъ «пуще всего потому, что «все позволено»... (XII, 748). Оба они убили теоріи ради. И, вотъ, въ этомъ случаѣ кажется *психологически* невозможнымъ, чтобы за *такимъ* пролитіемъ крови не послѣдовало внутреннее возмездіе. Возмездіе это можетъ выражаться въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, будетъ ли то сознаніе ошибки у Раскольникова или сознаніе своей причастности къ не имъ совершенному убійству у Ивана, или холопская подавленность и приниженность духа у Смердякова,—но возмездіе это психологически неизбѣжно: вѣдь, дойти до мысли о такомъ «принципіальномъ убійствѣ» можно только путемъ бурнаго, долгаго и мучительнаго внутренняго процесса,—это особенно ярко выражено у Раскольникова; и есть ли хоть малѣйшая психологическая возможность предполагать, что послѣ пролитія крови этотъ внутренній процессъ можетъ прекратиться, сойти на нѣтъ? Не ясно ли, что онъ долженъ усилиться, возрасти до громадныхъ, безконечныхъ размѣровъ, подавить всю психику человѣка, какъ бы онъ ни былъ глубоко убѣжденъ въ своей теоріи? И въ этомъ внутреннемъ, мучительномъ процессѣ лежитъ все возмездіе за намѣренное нарушеніе принципа самоцѣльности человѣка; въ этомъ процессѣ разложенія—та страшная мука, передъ которой каторга — ничто. Такъ казнитъ этическій индивидуализмъ своихъ крайнихъ отрицателей; и какъ бы ни называлось это возмездіе—укорами совѣсти, сознаніемъ теоретической ошибки, раскаяніемъ и т. п., — мы видимъ въ признаніи неизбѣжности его глубокую психологическую и этическую правду Достоевскаго, ярко высказанную въ «Преступленіи и Наказаніи», а отчасти и въ «Братьяхъ Карамазовыхъ».

XVII.

Мы кончили съ этой идеей, которую Достоевскій проводилъ въ указанныхъ двухъ романахъ. Идя далѣе, приступая къ дальнѣйшему разбору идей Достоевскаго, провозглашенныхъ въ «Братьяхъ Карамазовыхъ», мы прежде всего должны отчасти реабилитировать Ивана, указать, что онъ по развитію своихъ мыслей стоитъ гораздо выше и Раскольникова, и Кириллова, идетъ гораздо дальше ихъ: онъ сумѣлъ не только построить ультра-индивидуалистическую теорію съ анти-индивидуалистическимъ примѣненіемъ ея, но сумѣлъ также и перешагнуть черезъ эту теорію. Во время кошмара Ивана теорію эту («все позволено») излагаетъ Чортъ, олицетвореніе всего пошлаго, глупаго, отброшеннаго, что только было въ самомъ Иванѣ. Если лакей Смердяковъ примѣнилъ на дѣлѣ теорію Ивана, то Чортъ, котораго Иванъ тоже недаромъ называетъ «лакеемъ», неустанно напоминаетъ Ивану объ этой теоріи. Иванъ видитъ воочію, до какой степени жалка его теорія, особенно въ томъ опошленномъ видѣ, въ какомъ ее преподноситъ Чортъ, олицетвореніе худшей половины его существа. «...Ты—я, самъ я, только съ другой рожей,—восклицаетъ Иванъ:—ты именно говоришь то, что я уже мыслю... и ничего не въ силахъ сказать мнѣ новаго!.. Только все скверныя мои мысли берешь, а главное—глупыя. Ты глупъ и пошлъ. Ты ужасно глупъ»... А передъ тѣмъ, какъ Чортъ начинаетъ излагать теорію «все позволено», старую теорію Ивана, тотъ опять съ мученіемъ признается: «все, что ни есть глупаго въ природѣ моей, давно уже пережитаго, перемолотаго въ умѣ моемъ, отброшеннаго, какъ падаль, ты мнѣ же подносишь, какъ какую-то новость!» (XII, 755, 768).

Итакъ, теорія Ивана — уже пройденный имъ этапъ; онъ ее пережилъ, онъ ее перестрадалъ и отбросилъ ее, какъ падаль... Отъ теоретическаго ультра-индивидуализма и практическаго анти-индивидуализма онъ перешелъ къ яркому и рельефному этическому индивидуализму. Устами Ивана Достоевскій высказываетъ свои завѣтнѣйшія мысли, которыя въ другихъ произведеніяхъ онъ высказывалъ и отъ своего лица; никогда еще онъ не доходилъ до такихъ глу-

бинъ проникновенія, до такой силы отрицанія. Раскольниковъ въ сферѣ этической, Кирилловъ въ области религіозной мысли—только предшественники Ивана Карамазова; критика его неизмѣримо опаснѣе, неизмѣримо глубже. Прежде самъ онъ, какъ мы знаемъ, думалъ, что для нравственнаго освобожденія человѣчества въ немъ надо только разрушить идею о Богѣ; это не такъ ужъ далеко отъ Кирилловской теоріи о томъ, что разъ Бога нѣтъ, то «вся воля—моя». Теперь Иванъ идетъ гораздо глубже: онъ не отрицаетъ категорически существованія Бога, а потому съ метафизической точки зрѣнія болѣе правъ, но въ то же время онъ еще болѣе категорически, чѣмъ раньше, отрицаетъ волю Бога, право Его дѣлать человѣка средствомъ. Онъ не утверждаетъ, подобно Кириллову, логически и этически противорѣчиваго «своеволія», но онъ отстаиваетъ отъ всѣхъ, даже отъ Бога, право человѣка быть самоцѣлью. Въ этомъ выражается «бунтъ» его мысли.

Для Ивана Карамазова принятіе идеи Бога равносильно признанію абсолютнаго телеологизма, міровой гармоніи, нравственнаго міропорядка. Есть Богъ или нѣтъ?—это вопросъ, совершенно несвойственный нашему «эвклидовскому» уму, способному познавать только явленія, а не сущности, а потому вопросъ этотъ совершенно устраняется Иваномъ Карамазовымъ: онъ начинаетъ съ того, что «принимаетъ» Бога. «...Принимаю Бога, и не только съ охотой, но, мало того, принимаю и премудрость Его, и цѣль Его, намъ совершенно неизвѣстныя, вѣрую въ порядокъ, въ смыслъ жизни, вѣрую въ вѣчную гармонію...» (XII, 279). Но, принимая Бога, принимая цѣль Его, Иванъ *не можетъ принять, чтобы средствомъ къ этой цѣли былъ человѣкъ*,—въ этомъ все содержаніе бунта его мысли. Если на страданіяхъ и слезахъ одной части людей только и можетъ быть построено счастье и благо другой части, то не надо этого счастья, хотя бы *средствомъ* былъ одинъ только человѣкъ! Съ религіозной точки зрѣнія это равносильно отрицанію возможности примиренія идеи существующаго въ мірѣ зла съ идеей всеблагого Творца міра; на этой почвѣ Достоевскій, въ лицѣ Ивана Карамазова, и основываетъ этическую проблему. Насъ здѣсь интересуетъ, главнымъ образомъ, этическая

проблема сама по себѣ, мысли Ивана о самоцѣльности человѣческой личности, о рѣзкомъ дуализмѣ міра сущаго и должнаго.

Иванъ намѣренно суживаетъ вопросъ и говоритъ не о страданіи человѣчества вообще, а о страданіи только дѣтей. Это имѣетъ двоякій смыслъ, наполовину раскрываемый самимъ Иваномъ, наполовину ясный самъ по себѣ. Ребенокъ — еще не полная человѣческая личность, индивидуальность, такъ что если будетъ доказано, что личность ребенка ни въ какомъ случаѣ и ни для кого не можетъ быть только средствомъ, то кольми паче это будетъ относиться къ полной и цѣльной человѣческой личности! Это—съ одной стороны. Съ другой—осужденіе страданія дѣтей не подлежитъ тому возраженію со стороны фанатиковъ историческаго христіанства, которое они всегда выставляютъ, оправдывая и узаконивая страданія людей вообще: страданіе есть возмездіе за грѣхи, за то, что люди «съѣли яблоко» и «продолжаютъ и теперь ѣсть его». Страданіе за *свои* грѣхи — пусть такъ, съ этимъ Иванъ вполнѣ готовъ согласиться; но объяснять страданія дѣтей *чужими* грѣхами, грѣхами ихъ отцовъ и прадѣдовъ,—вотъ что не умѣщается въ его пониманіи. «...Дѣточки ничего не съѣли и пока еще ни въ чемъ не виновны,—разсуждаетъ по этому поводу Иванъ:—если они на землѣ тоже ужасно страдаютъ, то ужъ, конечно, за отцовъ своихъ, съѣвшихъ яблоко;—но, вѣдь, это разсужденіе изъ другого міра, сердцу же человѣческому здѣсь на землѣ непонятное. *Нельзя страдать неповинному за другого, да еще такому неповинному*!» (XII, 282).

Запомнимъ эти подчеркнутыя нами слова, въ которыхъ сказалось глубочайшее убѣжденіе Ивана (и Достоевскаго) въ самоцѣльности человѣческой личности; мы увидимъ скоро, что и у Достоевскаго, также какъ у Толстого, была своя шуйца, возводившая именно страданіе неповиннаго за другого въ этическій законъ. Теперь же замѣтимъ только то, что Иванъ, конечно, не отрицаетъ факта страданія неповинныхъ дѣтей; болѣе того, онъ, конечно, твердо знаетъ всѣ реальныя причины такого факта—причины физіологическія, психологическія, экономическія и т. п.; но онъ въ то же время признаетъ

этотъ фактъ вопіющей несправедливостью, другими словами, *признавая этотъ фактъ, какъ сущее, онъ его отрицаетъ, какъ должное.* «Я не Бога не принимаю, пойми ты это,—объясняетъ онъ Алешѣ,—я міра, Имъ созданнаго, міра-то Божьяго не принимаю и не могу согласиться принять». Не принимаю Божьяго міра, это значитъ въ устахъ Ивана — не принимаю, что міръ построенъ такъ, какъ этого требуетъ нравственное чувство человѣка; мое нравственное чувство требуетъ, чтобы человѣкъ не былъ средствомъ, на страданіяхъ же дѣтей я вижу именно противоположное. Примиренія здѣсь никакого нѣтъ и быть не можетъ, выхода никакого, если только не считать выходомъ попытку закупорить всѣ свои пять чувствъ, не спрашивать, не разсуждать, не ставить проклятыхъ вопросовъ... «Я ничего не понимаю,—продолжаетъ Иванъ, какъ бы въ бреду,—я и не хочу теперь ничего понимать. Я хочу оставаться при фактѣ. Я давно рѣшилъ не понимать. Если я захочу что-нибудь понимать, то тотчасъ же измѣню факту, а я рѣшилъ оставаться при фактѣ»... (XII, 279, 288).

Итакъ, между сущимъ и должнымъ Иванъ признаетъ непримиримый дуализмъ; однако, попытка не ставить проклятаго вопроса, не разсуждать на эту тему не можетъ удаться: иначе пришлось бы признать весь нашъ міръ грандіозной и своеобразной системой оффиціальнаго мѣщанства, для которой «не разсуждать—повиноваться» девизъ былъ общій... И Иванъ въ дальнѣйшемъ не только разсуждаетъ, но и безпощадно осуждаетъ ту «всемірную гармонію» будущаго, которая вся построена на страданіяхъ живыхъ людей. Онъ готовъ признать, что въ итогѣ человѣческой исторіи наступитъ рай земной или небесный, что въ «міровомъ финалѣ» прекратятся всѣ страданія, искупятся всѣ преступленія... ну, однимъ словомъ. тогда другъ друга обнимемъ, братіе, и возвеселимся... Пусть будетъ такъ. Но... тутъ является два «но».

Во-первыхъ, если все это случится только для немногихъ людей, вѣнчающихъ собой всемірную исторію, то это не можетъ удовлетворить Ивана. Базаровъ когда-то возмущался, что изъ него лопухъ будетъ расти, а какой-нибудь Филиппъ или Сидоръ будетъ блаженствовать въ

бѣлой и чистой избѣ. Съ этой довольно-таки неглубокой философіей не надо смѣшивать глубочайшій этическій индивидуализмъ Ивана Карамазова: онъ считаетъ цѣлью не себя, а человѣка вообще, каждую человѣческую личность. Вотъ почему онъ не можетъ удовлетвориться вселенской гармоніей немногихъ, если все остальное человѣчество послужило ей только средствомъ. За то, что онъ былъ средствомъ, — онъ хочетъ видѣть цѣль: «мнѣ надо возмездіе, иначе, вѣдь, я истреблю себя. И возмедіе не въ безконечности гдѣ-нибудь и когда-нибудь, а здѣсь уже, на землѣ, и чтобъ я его самъ увидалъ. Я вѣровалъ, я хочу самъ и видѣть, а если къ тому часу буду уже мертвъ, то пусть воскресятъ меня, ибо если все безъ меня произойдетъ, то будетъ слишкомъ обидно. *Не для того же я страдалъ, чтобы собой, злодѣйствами и страданіями моими унавозить кому-то будущую гармонію*» (курсивъ нашъ). Это — первое «но».

Допустимъ, что препятствіе это благополучно устранено, что желаніе Ивана исполнено, что *всѣ люди* постигли, наконецъ, цѣль и сами стали цѣлью: Иванъ не можетъ примириться и съ этимъ, такъ какъ видитъ въ прошломъ безконечный рядъ безсмысленныхъ, ненужныхъ, неповинныхъ страданій. *Страданія искупаютъ вину* — мы знаемъ, что это завѣтнѣйшая мысль Достоевскаго: теперь онъ дополняетъ эту мысль обратнымъ положеніемъ: *но неповинныя страданія не могутъ быть искуплены ничѣмъ.* «Но вотъ, однакоже, дѣтки, и что я съ ними стану тогда дѣлать?... Слушай: если всѣ должны страдать, чтобы страданіемъ купить вѣчную гармонію, то причемъ тутъ дѣти, скажи мнѣ, пожалуйста? Совсѣмъ непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачѣмъ имъ покупать страданіями гармонію? Для чего они-то тоже попали въ матеріалъ и унавозили собою для кого-то будущую гармонію? Солидарность въ грѣхѣ между людьми я понимаю, понимаю солидарность и въ возмездіи, но не съ дѣтками же солидарность въ грѣхѣ, и если правда въ самомъ дѣлѣ въ томъ, что и они солидарны съ отцами ихъ во всѣхъ злодѣйствахъ отцовъ, то, ужъ конечно, правда эта не отъ міра сего и мнѣ непонятна».

Итакъ, и рай земной, и рай небесный одинаково неприемлемы для Ивана, ибо и тотъ, и другой построены на страданіяхъ невинныхъ, которыя ничѣмъ и никѣмъ не могутъ быть искуплены. Быть можетъ, вселенская гармонія не могла быть куплена другой цѣной? Но тогда долой эту гармонію, она не нужна намъ: «если страданія дѣтей пошли на пополненіе той суммы страданій, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранѣе, что вся истина не стоитъ такой цѣны»... Иванъ готовъ согласиться, что съ какой-нибудь сверхъ-человѣческой точки зрѣнія, быть можетъ, станутъ ясными и пріемлемыми безвинныя страданія, обращающія человѣка въ средство; но онъ не хочетъ этого сверхъ-человѣческаго пониманія, онъ отказывается отъ него заранѣе: «видишь ли, Алеша, вѣдь, можетъ быть, и дѣйствительно такъ случится, что когда я самъ доживу до того момента, али воскресну, чтобы увидать его, то и самъ я, пожалуй, воскликну со всѣми, смотря на мать, обнявшуюся съ мучителемъ ея дитяти: «Правъ ты, Господи», но я не хочу тогда восклицать. Пока еще есть время, спѣшу оградить себя, а потому отъ высшей гармоніи совершенно отказываюсь. Не стоитъ она слезинки хотя бы одного только замученнаго ребенка... Лучше ужъ я останусь при неотомщенномъ страданіи моемъ и неутоленномъ негодованіи моемъ, *хотя бы я былъ и неправъ*. Да и слишкомъ дорого оцѣнили гармонію, не по карману нашему вовсе столько платить за входъ [1]. А потому свой билетъ на входъ спѣшу возвратить обратно. И если только я честный человѣкъ, то обязанъ возвратить его какъ можно заранѣе. Это я и дѣлаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, а только билетъ Ему почтительнѣйше возвращаю» (XII, 280—290).

Никто и никогда не доходилъ еще до такихъ безконечныхъ глубинъ этическаго индивидуализма! Никто и никогда не ставилъ такъ геніально проблему самоцѣль-

[1] Любопытно сравнить эти слова Ивана со словами героя трагедіи Бѣлинскаго «Дмитрій Калининъ» (1831 г.): «...терпѣть здѣсь, чтобы вѣчно наслаждаться тамъ! Вотъ истинно превосходная и вмѣстѣ преутѣшительная философія... Какъ! Неужели вѣчное блаженство непремѣнно покупается цѣною ужаснѣйшихъ страданій? Дорого же оно приходится!..»

ности человѣка, никто и никогда не вскрывалъ такъ ярко всю этическую непріемлемость формулы «человѣкъ — средство»! И какъ слабо, какъ бездарно плоско и слабо все то, что пытались возражать Достоевскому даже самые талантливые изъ его оппонентовъ! Не говоримъ уже объ оффиціальныхъ представителяхъ церковнаго взгляда: тѣ только и могли парировать удары Достоевскаго ссылкой на благость Промысла и на невозможность человѣку возвыситься до божественныхъ предначертаній: посему пусть страдаютъ младенцы, невинныя дѣти, а «тамъ видно будетъ», какъ говоритъ про «тотъ свѣтъ» чеховская старушонка (изъ разсказа «Канитель»). Эта точка зрѣнія, рекомендующая человѣку не разсуждать, а повиноваться, превращающая всю всемірную исторію въ какую-то безконечную эпоху оффиціальнаго мѣщанства, нашла еще задолго до Достоевскаго (и именно по тождественному вопросу) прекраснаго представителя въ лицѣ поэта Жуковскаго. Въ отрывкахъ изъ его піетическихъ размышленій (1850 г.) мы находимъ слѣдующій пассажъ: ребенокъ прыгалъ съ копны сѣна,— разсказываетъ Жуковскій; внизу въ сѣнѣ торчали вилы, проколовшія ребенка насквозь, и онъ умеръ въ жестокихъ мученіяхъ. «Какъ изъяснить это ужасное событіе въ смыслѣ Провидѣнія?... гдѣ же благость Промысла?... Отвѣтъ на все это простой (ужъ подлинно!): мы должны не по событіямъ судить Промыслъ Божій, а событія по Промыслу Божію»... Вотъ какъ просто! Мы не останавливались бы на такомъ упрощенномъ объясненіи, если бы его почти дословно не повторилъ одинъ изъ наиболѣе глубокихъ комментаторовъ Достоевскаго (В. Розановъ, «Легенда о Великомъ Инквизиторѣ», 1893 г.), впослѣдствіи, впрочемъ, измѣнившій свои религіозныя воззрѣнія. Другой комментаторъ, посвятившій тонкому анализу Достоевскаго (и Толстого) одно изъ лучшихъ имѣющихся до сихъ поръ изслѣдованій, Д. Мережковскій, отмахивается отъ проклятаго вопроса шаблонной фразой: «Слезинка замученнаго ребенка—во времени, въ явленіяхъ; но передъ Богомъ имѣетъ она и вѣчное, нуменальное значеніе, какъ символъ» (Op. cit.; II, 371) Да, вѣдь, Иванъ именно и отрицаетъ нуменальную точку зрѣнія,

онъ все время подчеркиваетъ, что человѣкъ можетъ стоять только на феноменальной, *человѣческой* точкѣ зрѣнія, онъ заранѣе отказывается отъ нуменальной истины, купленной тяжелой цѣной безвинныхъ страданій! И какъ легко отъ всѣхъ этихъ поистинѣ «проклятыхъ вопросовъ» отдѣлаться признаніемъ сверхчеловѣческаго смысла безвинной человѣческой муки! *).

Нѣтъ, съ тяжелой проблемой, такъ глубоко формулированной Достоевскимъ, нельзя раздѣлаться настолько упрощеннымъ способомъ; возникающія дилеммы, религіозная и этическая, является, быть можетъ, наиболѣе тяжелыми и глубокими изъ всѣхъ проблемъ, стоящихъ передъ человѣкомъ. Что касается религіозной проблемы, которой мы касаемся только вскользь, то Достоевскій ставитъ передъ каждымъ вѣрующимъ три слѣдующихъ пути на выборъ: 1) или—полный гностицизмъ, боязливое насиліе надъ собою: вѣрь, а не разсуждай, ибо «мы должны не по событіямъ судить Промыслъ Божій, а событія по Промыслу Божію»... 2) или—при сохраненіи вѣры во всеблагого Бога, признаніе Его непричастности злодѣйствамъ міра сего, а, значитъ, отрицаніе Его, какъ Творца сущаго... 3) или, наконецъ,—при сохраненіи вѣры въ Творца міра сущаго, отрицаніе его всеблагости, признаніе Его непричастности міру должнаго... Первый путь—путь выродившагося историческаго христіанства: Достоевскій становился на этотъ путь, когда одолѣвала его шуйца, но, вообще говоря, не принималъ и не могъ принимать его. Второй и третій путь формулируютъ собой непримиримый дуализмъ сущаго и должнаго, дуализмъ непримиримый даже на религіозной ступени. Когда черезъ четверть вѣка послѣ Достоевскаго нео-идеализмъ XX-го столѣтія снова вернулся къ религіозной системѣ, къ теодицеѣ, то и онъ не могъ пойти дальше Достоевскаго на этомъ пути и ограничился простымъ принятіемъ второй изъ указанныхъ возможностей. «Бога мы прежде всего мыслимъ не какъ виновника міра, а какъ идеалъ міра» (см. сборникъ «Проблемы идеализма», 1903 г., стр. 130): здѣсь опять-таки дуализмъ, невозможность

---

*) Подробнѣе обо всемъ этомъ—въ моей книгѣ «О смыслѣ жизни».

примирить должное съ сущимъ, не вычеркивая одно или другое.

Этическая проблема ставится Достоевскимъ не менѣе геніально. Самоцѣльность человѣческой личности выясняется на примѣрѣ ребенка, неполной человѣческой личности—и тѣмъ полнѣе, тѣмъ сильнѣе все доказательство. Достоевскій съ изумительной силой вскрываетъ всю этическую невозможность для человѣка признать личность за средство, хотя бы одну только личность, хотя бы для достиженія всечеловѣческаго счастья; тѣмъ паче является этически невозможной жертва сотенъ людей ради блага одного. Одна слезинка безвинно страдавшаго ребенка перевѣшиваетъ на вѣсахъ высшей человѣческой справедливости всю всемірную гармонію: этимъ Достоевскій высказываетъ свое положеніе объ *этически абсолютномъ значеніи человѣческой личности*; вокругъ этого центра вращаются всѣ мысли Достоевскаго, къ этому центру притягивается все его вниманіе. Начиная съ «Записокъ изъ подполья», этой темѣ и были посвящены въ своей существенной части всѣ произведенія Достоевскаго; въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» она вскрыта въ послѣдній разъ, съ безконечной проникновенностью и углубленностью. Пусть все это вложено въ уста Ивана Карамазова: слишкомъ очевидно, что за нимъ стоитъ самъ Достоевскій; въ этомъ мы еще будемъ имѣть случай убѣдиться.

Иванъ Карамазовъ не ограничивается прямымъ доказательствомъ своихъ идей: онъ подходитъ къ этическому индивидуализму еще съ другой стороны, еще разъ съ «доказательствомъ отъ противнаго». Мы говоримъ про его поэму «Великій Инквизиторъ». На немногихъ страницахъ этой «поэмы» Достоевскій достигъ, какъ кажется, кульминаціонной точки своего творчества; мы не имѣемъ возможности здѣсь съ достаточной подробностью остановиться на томъ геніальномъ анализѣ историческаго христіанства, который составляетъ главное содержаніе поэмы, вмѣстѣ съ раскрытіемъ идеаловъ христіанства истиннаго. Этого главнаго пункта мы коснемся мимоходомъ и ограничимся только этической стороной вопроса, въ его связи съ извѣстными намъ уже взглядами Достоевскаго.

XVIII.

Въ «Великомъ Инквизиторѣ» прежде всего повторяются и развиваются прежнія мысли Достоевскаго о соціологическомъ анти-индивидуализмѣ. Вѣдь, самъ Великій Инквизиторъ есть не кто иной, какъ Шигалевъ въ монашеской рясѣ, воплощенный въ іезуита XVI-го столѣтія. Какъ мы помнимъ, Шигалевъ предлагалъ раздѣлить человѣчество на двѣ неравныя части: одна десятая доля получаетъ свободу личности и господство надъ остальными девятью десятыми, которые должны потерять личность и обратиться въ родѣ какъ въ стадо. Великій Инквизиторъ только развиваетъ и дополняетъ эту идею, столь глубоко враждебную Достоевскому; дополняетъ же онъ ее одной идеей Раскольникова объ основномъ чувствѣ людей, принадлежащихъ къ этой десятой части человѣчества: люди эти, по терминологіи Раскольникова, «имѣющіе *право*», ибо истинно великіе люди «должны ощущать на свѣтѣ великую грусть» (V, 261). Причина этой «великой грусти» рельефно вскрывается въ «Бѣсахъ» на типѣ Кириллова: человѣкъ, стоящій выше общаго уровня, позналъ послѣднюю свободу, а свобода эта непереносима для человѣка, онъ не можетъ ее вмѣстить. Всѣ эти три момента, разрозненные въ идеяхъ Шигалева, Раскольникова и Кириллова, съ замѣчательной силой и гармоніей соединены въ одно неразрывное цѣлое Великимъ Инквизиторомъ, этимъ крайнимъ анти-индивидуалистомъ, этимъ злобнымъ врагомъ этическаго индивидуализма.

Христосъ былъ величайшимъ выразителемъ этическаго индивидуализма, провозгласителемъ завѣтовъ его, освободителемъ человѣческой личности отъ всѣхъ стягивающихъ ее соціальныхъ, этическихъ и религіозныхъ путъ. Въ основной заповѣди Христа—возлюби ближняго, какъ самого себя,—выражена вовсе не идея плоскаго и слезоточиваго альтруизма, но идея равноцѣнности человѣческихъ личностей, а значитъ и идея человѣка-самоцѣли. Возставая противъ Христа, Великій Инквизиторъ возстаетъ противъ этическаго индивидуализма истиннаго христіанства, причемъ основой аргументаціи его является идея *непереносимости свободы*, та идея, съ которой мы уже

встрѣтились при знакомствѣ съ Кирилловымъ. По словамъ Великаго Инквизитора, Христосъ далъ людямъ свободу выбора, а это—страшное бремя, непосильное для человѣка: «Ты возжелалъ свободной любви человѣка,—говоритъ Великій Инквизиторъ Христу,—чтобы свободно пошелъ онъ за Тобою, прельщенный и плѣненный Тобою. Вмѣсто твердаго древняго закона, свободнымъ сердцемъ долженъ былъ человѣкъ рѣшать впредь самъ, что добро и что зло, имѣя лишь въ руководствѣ Твой образъ передъ собою;—но неужели Ты не подумалъ, что онъ отвергнетъ же, наконецъ, и оспоритъ даже и Твой образъ и Твою правду, если его угнетутъ такимъ страшнымъ бременемъ, какъ свобода выбора?...» А отвергнетъ онъ и правду и свободу неминуемо, ибо люди «малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики». Правда, на милліоны людей слабыхъ найдется десятокъ другой сильныхъ духомъ людей, избранниковъ, способныхъ перенести бремя свободы и совершенствоваться подъ этимъ тяжелымъ бременемъ; это-то именно и непріемлемо для Великаго Инквизитора: «Ты гордишься Твоими избранниками, но у Тебя лишь избранники, а мы успокоимъ всѣхъ»—такъ противопоставляетъ онъ христіанству свою идею, о которой рѣчь ниже. Такимъ образомъ, Великій Инквизиторъ понимаетъ христіанство, какъ *страданія милліоновъ людей отъ бремени свободы, при блаженствѣ немногихъ десятковъ въ нравственномъ самосовершенствованіи*. Если таковы, дѣйствительно, формы, въ которыя выливается христіанство, то устами Великаго Инквизитора не говоритъ ли самъ Достоевскій? Вѣдь, тогда христіанство есть не что иное, какъ духовная шигалевщина, къ которой самъ Достоевскій питалъ такое отвращеніе. Развѣ Достоевскій не высказалъ вполнѣ опредѣленно свое отношеніе къ этому вопросу, категорически заявивъ (въ «Дневникѣ Писателя», за 1876 г.): «я никогда не могъ понять мысли, что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитіе, а остальныя девять десятыхъ должны лишь послужить къ тому матеріаломъ и средствомъ». Въ этихъ словахъ—безусловное осужденіе шигалевщины, а въ такомъ случаѣ—и христіанства, если оно дѣйствительно является религіозно-этической шигалевщиной.

Итакъ, Достоевскій какъ будто бы согласенъ съ Великимъ Инквизиторомъ въ его осужденіи христіанства за пренебреженіе къ интересамъ реальной личности (!)... Посмотримъ, не раздѣляетъ ли онъ положительныхъ взглядовъ этого переодѣтаго Шигалева, отрицающаго шигалевщину; а положительные взгляды его діаметрально противоположны такъ понимаемому имъ христіанству. Великій Инквизиторъ считаетъ идеаломъ *блаженство милліоновъ людей въ счастьи подчиненія, при страданіи немногихъ десятковъ подъ бременемъ свободнаго сознанія.* Мы исправимъ Твой подвигъ — говоритъ Инквизиторъ Христу:— Ты далъ людямъ свободу, которая причинила имъ только страданія; эту свободу возьмемъ на себя мы, сильные духомъ, а взамѣнъ дадимъ людямъ блаженство подчиненія. «Мы дадимъ имъ тихое, смиренное счастье, счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы... И они будутъ намъ покоряться съ весельемъ и радостью. Самыя мучительныя тайны ихъ совѣсти,—все, все понесутъ они намъ, и мы все разрѣшимъ, и они повѣрятъ рѣшенію нашему съ радостію, потому что оно избавитъ ихъ отъ великой заботы и страшныхъ теперешнихъ мукъ рѣшенія личнаго и свободнаго. И всѣ будутъ счастливы, всѣ милліоны существъ, кромѣ сотни тысячъ управляющихъ ими. Ибо лишь мы, мы, хранящіе тайну, только мы будемъ несчастны. *Будетъ тысяча милліоновъ счастливыхъ младенцевъ, и сто тысячъ страдальцевъ, взявшихъ на себя проклятіе познанія добра и зла*»... «Говорятъ и пророчествуютъ,—продолжаетъ Великій Инквизиторъ,—что Ты придешь и вновь побѣдишь, придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими, *но мы скажемъ, что они спасли лишь самихъ себя, а мы спасли всѣхъ*» (курсивъ нашъ; XII, 292—312). Въ этомъ идеалѣ девять десятыхъ человѣчества блаженствуютъ за счетъ страданій одной десятой части: не ближе ли это къ воззрѣніямъ самого Достоевскаго?

Нетрудно убѣдиться, что и отрицательныя сужденія и положительные идеалы Великаго Инквизитора одинаково противоположны взглядамъ Достоевскаго. Пониманіе христіанства Великимъ Инквизиторомъ характерно для католицизма--въ этомъ основная мысль самого Достоевскаго,

вполнѣ ясная изъ сопоставленія поэмы о Великомъ Инквизиторѣ съ нѣкоторыми мѣстами изъ «Дневника Писателя», а также и «Идіота» (ср. XII, 292 — 312 и X, 107—112; VI, 583—585 и др.); недаромъ Алеша восклицаетъ, возражая Ивану и Великому Инквизитору: «но... это нелѣпость!.. и кто тебѣ повѣритъ о свободѣ? Такъ ли, такъ ли надо ее понимать! То ли понятіе въ православіи»... Христіанская свобода, выражающаяся въ равноцѣнности человѣческихъ личностей, не имѣетъ ничего общаго съ кирилловскимъ «своеволіемъ» или со свободой Великаго Инквизитора; поэтому Достоевскій не могъ раздѣлять ни положительныхъ, ни отрицательныхъ взглядовъ этого загримированнаго Шигалева. Достаточно уже одного того, что, по основному положенію Достоевскаго, *одинаково анти-этично жертвовать милліонами ради одного или однимъ ради милліоновъ людей*; этическій индивидуализмъ покоится на признаніи абсолютнаго значенія человѣческой личности, а значитъ сюда совершенно неприменимъ количественный критерій. «Скажи мнѣ самъ прямо, я зову тебя,—спрашиваетъ Иванъ Алешу,—отвѣчай: представь, что это ты самъ возводишь зданіе судьбы человѣческой съ цѣлью въ финалѣ осчастливить людей, дать имъ, наконецъ, миръ и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице... и на неотомщенныхъ слезкахъ его основать это зданіе, согласился бы ты быть архитекторомъ на этихъ условіяхъ, скажи и не лги!

— Нѣтъ, не согласился бы, — тихо проговорилъ Алеша.

— И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которыхъ ты строишь, согласились бы сами принять свое счастіе на неоправданной крови маленькаго замученнаго, а принявъ, остаться навѣки счастливымъ?

— Нѣтъ, не могу допустить»...

То, что здѣсь Достоевскій говоритъ устами Ивана, онъ буквально, слово въ слово повторяетъ отъ своего лица въ извѣстной пушкинской рѣчи (1880 г.), съ той только разницей, что вмѣсто мукъ «крохотнаго созданьица», ребенка, онъ предполагаетъ муки полноправной человѣческой личности (ср. XII, 291 и XI, 462).

Итакъ, въ «Великомъ Инквизиторѣ» еще разъ—и въ послѣдній разъ—подчеркнутъ Достоевскимъ глубочайшій принципъ этическаго индивидуализма, и еще разъ заклеймено то этическое мѣщанство, въ которомъ видятъ идеалъ и Шигалевъ, и Великій Инквизиторъ. Въ этомъ оба послѣдніе вполнѣ сходятся, хотя въ идеалѣ перваго мы имѣемъ жертву большинствомъ меньшинству, а въ идеалѣ второго обратно—жертву меньшинствомъ большинству. Однако, обѣ эти анти-этическія дороги ведутъ къ одному и тому же этическому мѣщанству большинства, причемъ для Шигалева это — средство, а для Великаго Инквизитора—цѣль. Шигалевъ, какъ мы помнимъ, предписывалъ большинству «потерять личность и обратиться въ родѣ какъ въ стадо и при безграничномъ повиновеніи достигнуть рядомъ перерожденій первобытной невинности, въ родѣ какъ бы первобытнаго рая»...—для того, чтобы меньшинство могло наслаждаться жизнью, не теряя своей личности. Въ такомъ же обращеніи людей въ обезличенное стадо Великій Инквизиторъ видитъ самодовлѣющую цѣль, ибо въ такомъ этическомъ мѣщанствѣ—все счастье людей. «...Стадо вновь соберется и вновь покорится, и уже разъ навсегда, — пророчествуетъ онъ: — тогда мы дадимъ имъ тихое, смиренное счастье, счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы... Они станутъ робки и станутъ смотрѣть на насъ и прижиматься къ намъ въ страхѣ, какъ птенцы къ насѣдкѣ... Да, мы заставимъ ихъ работать, но въ свободные отъ труда часы мы устроимъ имъ жизнь, какъ дѣтскую игру, съ дѣтскими пѣснями, хоромъ, съ невинными плясками... Тихо умрутъ они, тихо угаснутъ во имя Твое, и за гробомъ обрящутъ лишь смерть..., ибо если бы и было что на томъ свѣтѣ, то, ужъ конечно, не для такихъ, какъ они» (XII, 308). Здѣсь мы видимъ воочію предѣлъ, его же не прейдеши, этическаго мѣщанства: у опредѣленной части людей отнимается даже личное безсмертіе (признаваемое для другой части), вслѣдствіе полнаго обезличенія ихъ въ земной жизни, вслѣдствіе ихъ полнѣйшей узости, плоскости и безличности.

Отрицая этическій индивидуализмъ, мы неизбѣжно приходимъ къ этическому мѣщанству — вотъ выводъ Достоевскаго, ясный изъ поэмы о Великомъ Инквизиторѣ.

Такимъ образомъ, въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» подведенъ общій итогъ проблемѣ, занимавшей Достоевскаго со временъ «Записокъ изъ подполья». Тамъ мы видѣли борьбу съ этическимъ анти-индивидуализмомъ, въ «Преступленіи и Наказаніи» этическій индивидуализмъ былъ ярко и рѣзко вскрытъ доказательствомъ отъ противнаго; наконецъ, въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» мы снова нашли геніально обоснованный этическій индивидуализмъ. Здѣсь — апогей его силы и яркости, не превзойденный во всей міровой литературѣ; здѣсь съ небывалой силой высказана основная, главная мысль всего міровоздѣйствія и міровоззрѣнія: *человѣкъ — цѣль, а не средство, человѣческая личность имѣетъ этически-абсолютное значеніе.* Нарушеніе этого принципа Достоевскій казнитъ безпощадно: мы видѣли это на примѣрахъ Раскольникова, Сони, Смердякова, Ивана. Наконецъ, мы видѣли, что *общее* нарушеніе этого принципа ведетъ, по мысли Достоевскаго, къ общему паденію, общему мѣщанству: къ этому приводятъ всѣ эвдемонистическія теоріи, будь то утилитаризмъ, фурьеризмъ, шигалевщина или земной рай Великаго Инквизитора.

XIX.

Глубочайшій этическій индивидуализмъ Достоевскаго мы могли затронуть самымъ поверхностнымъ образомъ: черезчуръ богато содержаніе этого индивидуализма, слишкомъ глубокъ его захватъ у Достоевскаго; однако, все существенное не было пропущено нами. Теперь въ заключеніе приходится сказать нѣсколько словъ и о «шуйцѣ» Достоевскаго, которая хотя и не выростала у него до такихъ уродливыхъ размѣровъ, какъ у Толстого, но все-таки часто давала себя чувствовать — по большей части тамъ, гдѣ Достоевскій отъ своихъ глубочайшихъ этическихъ построеній переходилъ къ своей наивной и путанной политической программѣ и общественной платформѣ. И какъ это ни странно, но свою шуйцу Достоевскій рѣзче всего проявлялъ именно тамъ, гдѣ ему хотѣлось въ возможно большей полнотѣ выказать свою десницу.

Вотъ, напримѣръ, старецъ Зосима, преклоненіе Достоевскаго передъ которымъ слишкомъ очевидно; его устами Достоевскій рѣшается, наконецъ, высказать то

«новое слово», которое Россія скажетъ разлагающемуся Западу и воскреситъ его. Въ чемъ же будетъ заключаться это «талифа куми» православной Руси? Это магическое слово — обращеніе государства въ церковь, т. е., то, что Достоевскій называлъ русскимъ соціализмомъ (ср. XII, 75, 79, 80, 372, 376 и XI, 521 — 2): этотъ «русскій соціализмъ» не уничтожаетъ неравенства соціальныхъ положеній, а, наоборотъ, закрѣпляетъ его, но зато возвышаетъ всѣхъ до всеобщаго братства на лонѣ церкви. Старецъ Зосима, а за нимъ и Достоевскій такъ провидѣли наше грядущее: «...даже самый развращенный богачъ нашъ кончитъ тѣмъ, что устыдится богатства своего передъ бѣднымъ, а бѣдный, видя смиреніе сіе, пойметъ и уступитъ ему, съ радостью и лаской отвѣтитъ на благолѣпный стыдъ его. Вѣрьте, что кончится симъ; на то идетъ. Лишь въ человѣческомъ духовномъ достоинствѣ равенство, и сіе поймутъ лишь у насъ. Были бы братья, будетъ и братство, а раньше братства никогда не раздѣлятся»...

Какъ мы видимъ, старецъ Зосима, вѣроятно, былъ хорошо знакомъ съ «Зимними записками о лѣтнихъ впечатлѣніяхъ» Достоевскаго, ибо повторяетъ въ 1878 г. буквально все то, что было сказано тѣмъ еще въ 1864-мъ. (Время дѣйствія романа «Братья Карамазовы» происходитъ то какъ будто бы въ 1865 г., то какъ будто въ 1878 г.: см. противорѣчія XII, 6 и XII, 756 и др.). Это все — тѣ же умилительно-наивныя мечтанія о братствѣ, растворяющемъ личность, о личности, находящей полноту индивидуальности въ братствѣ, которыя мы видѣли выше. Настоящая историческая эпоха есть эпоха соціальнаго ультра-индивидуализма, «періодъ человѣческаго уединенія», «ибо всякій-то теперь стремится отдѣлить свое лицо наиболѣе; хочетъ испытать въ себѣ самомъ полноту жизни, а между тѣмъ выходитъ изо всѣхъ его усилій, вмѣсто полноты жизни, лишь полное самоубійство, ибо, вмѣсто полноты опредѣленія существа своего, впадаютъ въ совершенное уединеніе» (XII, 361). Сліяніе въ братствѣ только и можетъ спасти человѣчество — и спасетъ: «отъ востока звѣзда сія возсіяетъ».

Вотъ новое слово Достоевскаго. Здѣсь еще не сказалась его шуйца, — мы уже указывали, что его идея

«братства» отнюдь не анти-индивидуалистична, и мы еще укажемъ, какое «новое слово» дѣйствительно таилось подъ этой идеей,—но, исходя отсюда, Достоевскій неизбѣжно и роковымъ образомъ все больше и больше склонялся къ своей шуйцѣ. Вполнѣ ясно она проявила себя, наконецъ, въ двухъ идеяхъ: въ идеѣ абсолютнаго самосовершенствованія и въ идеѣ виновности каждаго за всѣхъ; впрочемъ, обѣ эти идеи логически связаны другъ съ другомъ, также какъ и съ идеей братства. Каждый изъ людей повиненъ въ грѣхѣ «уединенія», въ соціальномъ ультра-индивидуализмѣ, а отсюда беретъ начало все зло, царящее въ мірѣ: каждый изъ людей вноситъ свою долю въ это гибельное для человѣка зло. А потому—«знайте, милые, что каждый единый изъ насъ виновенъ за всѣхъ и за вся на землѣ, несомнѣнно, не только по общей міровой винѣ, а единолично каждый за всѣхъ людей и за всякаго человѣка на сей землѣ» (XII, 193; ср. 343, 357—8, 360 и др.). Очевидно, это—та самая «солидарность въ грѣхѣ между людьми», которую въ принципѣ соглашался допустить и Иванъ Карамазовъ (XII, 290).

Вина каждаго за всѣхъ — это тезисъ, разумѣется, не этическій, а религіозный; однако, самъ старецъ Зосима указываетъ этическое противоядіе противъ этого религіознаго грѣха. Каждый изъ насъ виновенъ за всѣхъ, каждый изъ насъ отвѣтчикъ за каждаго человѣка,—повторяетъ онъ неоднократно; а «чуть только сдѣлаешь себя за все и за всѣхъ отвѣтчикомъ искренно, то тотчасъ же увидишь, что оно такъ и есть въ самомъ дѣлѣ, и что ты-то и есть за всѣхъ и за вся виноватъ»... Нѣтъ преступниковъ, нѣтъ судей—есть лишь только отвѣтчики другъ передъ другомъ: «ибо не можетъ быть на землѣ судья преступника, прежде чѣмъ самъ судья не познаетъ, что и онъ такой же точно преступникъ, какъ и стоящій предъ нимъ, и что онъ-то за преступленіе стоящаго предъ нимъ, можетъ, прежде всѣхъ и виноватъ. Когда же постигнетъ сіе, то возможетъ стать и судіею. Какъ ни безумно на видъ, но правда—сіе. *Ибо былъ бы я самъ праведенъ, можетъ, и преступника, стоящаго предо мною, не было бы*» (XII, 381). Итакъ, все спасеніе—въ моемъ

личномъ совершенствѣ, абсолютное самосовершенствованіе искупитъ грѣхи міра и приведетъ къ «русскому соціализму» — къ братству, къ царству Божію на землѣ. Въ единственномъ номерѣ «Дневника Писателя» за 1880 г. Достоевскій еще рѣшительнѣе подчеркиваетъ этотъ принципъ самосовершенствованія, какъ единое, самодовлѣющее, религіозно-этическое начало. «Нравственныя идеи только однѣ,— заявляетъ онъ: — всѣ основаны на идеѣ личнаго абсолютнаго самосовершенствованія впереди, въ идеалѣ, ибо оно несетъ въ себѣ все, всѣ стремленія, всѣ жажды, а, стало быть, изъ него же исходятъ и всѣ... гражданскіе идеалы»... Да и самъ гражданскій идеалъ «есть единственно только продуктъ нравственнаго самосовершенствованія единицъ» (XI, 491—439).

Въ признаніи абсолютнаго самосовершенствованія, въ признаніи вины каждаго за всѣхъ мы видимъ проявленіе шуйцы Достоевскаго, противорѣчіе его своимъ же основнымъ положеніямъ этическаго индивидуализма. Объ абсолютномъ самосовершенствованіи отложимъ рѣчь до слѣдующей главы, въ которой мы разсмотримъ основныя настроенія эпохи восьмидесятыхъ годовъ, благоговѣйно принявшей принципъ самосовершенствованія и положившей его во главу угла своего міровоззрѣнія; теперь же коснемся только второго пункта — признанія вины каждаго за всѣхъ и каждаго: это—религіозная идея, особенно дорогая Достоевскому. Въ сущности, эта идея представляетъ изъ себя вывернутую на изнанку нашу старую знакомую славянофильскую идею о «нравственной круговой порукѣ» въ «русскомъ соціализмѣ», въ русской «этической общинѣ». Хомяковъ шутилъ, что даже въ рай русскіе мужички попадутъ только цѣлыми общинами; за этой шуткой скрыта серьезная религіозно-этическая идея; каждый спасается всѣми. Достоевскій развилъ отрицательную половину этой мысли и провозгласилъ виновность каждаго за всѣхъ. Но эта идея коренными образомъ противорѣчитъ его этическому индивидуализму, ибо это именно та «нуменальная» идея, противъ которой такъ горячо возставалъ Достоевскій съ «человѣческой» точки зрѣнія. Вѣдь, именно эту идею отвѣтственности одного за грѣхъ другого и отрицалъ съ громадной силой Достоевскій устами Ивана

Карамазова, который взбунтовался противъ этой нуменальной идеи! Правда, Иванъ готовъ былъ признать солидность въ грѣхѣ между людьми—и то только условно; но въ то же время онъ указывалъ, что «дѣтки» исключаются изъ общаго правила. Но, вѣдь, Иванъ ограничиваетъ вопросъ отвѣтственностью и страданіями дѣтей только для сокращенія аргументаціи и къ собственной невыгодѣ (см. XII, 281), такъ что въ принципѣ вопросъ отъ этого совершенно не мѣняется. Разсужденіе, по которому дѣти виноваты за грѣхи своихъ отцовъ (а, вѣдь, виноватъ каждый за каждаго—такъ пишетъ шуйца Достоевскаго), Иванъ считаетъ разсужденіемъ изъ другого міра, «непонятнымъ человѣческому сердцу, ибо *нельзя страдать неповинному за другого!...*» И въ то время какъ десница Достоевскаго наноситъ удары «правдѣ не отъ міра сего», шуйца его утверждаетъ, что неповинныхъ нѣтъ, и раболѣпно принимаетъ эту сверхъ-человѣческую, а потому и безчеловѣчную правду.

Надо, однако, глубже вникнуть въ «шуйцу» Достоевскаго, равно какъ и Толстого. Если мы не остановимся на внѣшней сторонѣ дѣянія ихъ шуйцъ, а обратимся къ изслѣдованію внутреннихъ причинъ, то безъ труда опредѣлимъ ту почву, которая возростила отрицательныя стороны воззрѣній этихъ двухъ гигантовъ русской общественной мысли. «Великіе люди не съ неба сваливаются на землю, а изъ земли растутъ къ небесамъ»: Достоевскій выросъ изъ почвы славянофильства, настолько же жадно воспринявъ его этическій индивидуализмъ, насколько Михайловскій и всѣ другіе вожди русскаго соціализма-народничества жадно впитали въ себя соціологическій индивидуализмъ западничества. Но на-ряду съ этическимъ индивидуализмомъ Достоевскій впиталъ въ себя изъ славянофильства и его основную соціологическую концепцію — идею *анархизма*. Мы видѣли, что въ славянофильствѣ анархистскія тенденціи весьма ярки и опредѣленны и что онѣ основываются на той мистико-романтической почвѣ, на которой было построено и все славянофильство; мы отмѣтили также, что анархизмъ по своему существу есть характерно романтическая концепція. Въ Достоевскомъ это сказалось особенно рельефно.

Въ началѣ этой главы мы указали, что «почвенничество» Достоевскаго шестидесятыхъ годовъ было вырожденіемъ народничества, этого *русскаго соціализма*; теперь надо подчеркнуть, что вырожденіе это повело къ возрожденію *русскаго анархизма*, родоначальниками котораго были славянофилы и величайшимъ представителемъ — Достоевскій; это былъ анархизмъ романтическій, анархизмъ мистическій, уживавшійся въ реальной дѣйствительности съ «православіемъ, самодержавіемъ и народностью»! Типично анархистскія идеи старца Зосимы Достоевскій только потому и могъ соединять со своей политической реакціонностью, что стоялъ на мистико-романтической почвѣ и боролся со всякими проявленіями политическаго реализма и политическаго позитивизма. Онъ велъ борьбу съ русскимъ соціализмомъ, какъ будто защищая позиціи системы оффиціальнаго мѣщанства и не замѣчая того, что истинныя его позиціи находятся на высотахъ «русскаго анархизма». И шуйца Достоевскаго — не въ его анархизмѣ, а въ его непониманіи собственной точки зрѣнія.

Что касается Толстого, то и его народничество шестидесятыхъ годовъ мало по малу совершило кругъ развитія и отъ соціализма перешло къ анархизму. Но это былъ анархизмъ реалистическій, въ которомъ мы, несмотря на имена Бакунина, Кропоткина и самого Толстого, видимъ несомнѣнное contradictio in adjecto, какъ уже отмѣчали выше; для сотканнаго изъ противорѣчій міровоззрѣнія Толстого это и неудивительно. Здѣсь важно отмѣтить только тотъ фактъ, что и Толстой, и Достоевскій составляютъ исключеніе въ группѣ русской интеллигенціи, соціалистической въ громадномъ своемъ большинствѣ; но исключенія эти настолько громадныя, что принуждаютъ насъ разсматривать параллельно съ развитіемъ «русскаго соціализма» въ «русскій анархизмъ»: первый идетъ отъ западниковъ, черезъ Герцена, Чернышевскаго, Лаврова и Михайловскаго, къ соціалъ-революціонерамъ нашихъ дней; второй идетъ отъ славянофиловъ черезъ Достоевскаго къ идеалистическому теченію начала XX го вѣка; первый характеризуется реалистическимъ, второй — романтическимъ типомъ міропониманія. Громаднымъ обществен-

нымъ значеніемъ перваго и небольшимъ вліяніемъ второго объясняется нашъ детальный разборъ системы русскаго соціализма и второстепенное мѣсто, отведенное русскому анархизму въ исторіи русской общественной мысли. Русское сознаніе въ XIX-мъ вѣкѣ было, вообще говоря, реалистическимъ, а русская интеллигенція въ своемъ большинствѣ—соціалистической.

XX.

Однако, пора подводить итоги. Подводя ихъ, неминуемо коснуться вопроса: почему Толстой и Достоевскій очень часто изучаются параллельно, почему имена ихъ такъ неразрывно связаны одно съ другимъ? Съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія это писатели, взаимно-дополняющіе другъ друга; такъ, напримѣръ, Михайловскій еще въ серединѣ семидесятыхъ годовъ противопоставлялъ Толстого и Достоевскаго по ихъ принадлежности къ двумъ противоположнымъ психологическимъ типамъ; не такъ давно Д. Мережковскій посвятилъ противопоставленію Толстого и Достоевскаго цѣлое изслѣдованіе, о которомъ мы упоминали выше. Въ цѣломъ рядѣ другихъ характеристикъ и сопоставленій Толстой и Достоевскій обыкновенно не столько сопоставляются, сколько противопоставляются другъ другу. И совершенно справедливо, такъ какъ въ очень и очень многомъ они взаимно дополняютъ другъ друга. Намъ, однако, важно было, напротивъ того, подчеркнуть общія черты ихъ, не противопоставить, а сопоставить Достоевскаго и Толстого, какъ безусловно согласныхъ между собой въ основномъ вопросѣ индивидуализма.

Къ восьмидесятымъ годамъ и Толстой, и Достоевскій пришли въ концѣ концовъ къ одному и тому же, даже до совпаденія мелочей. Оба пришли къ идеѣ абсолютнаго самосовершенствованія, какъ къ основѣ всей нравственной и соціальной жизни, т. е., оба пришли къ этическому ультра-индивидуализму; оба пришли къ идеѣ виновности каждаго за всѣхъ (см., напр., Толстой, XII, 460; у Достоевскаго мы это видѣли выше); оба проявили въ этомъ свою шуйцу и оба оставили міру грандіозное твореніе своихъ десницъ, которое вѣчно будетъ жить въ вѣкахъ и

народахъ. *И въ Толстомъ, и въ Достоевскомъ достигъ громадной, небывалой силы этическій индивидуализмъ*, получилъ новое, неизмѣримо глубокое выраженіе. Здѣсь апогей этическаго индивидуализма въ исторіи русской (и даже европейской) общественной мысли XIX-го вѣка.

Михайловскій — въ области соціологіи, Толстой и Достоевскій—въ этикѣ: вотъ богатый вкладъ семидесятыхъ годовъ въ сокровищницу русской мысли, вотъ полное и законченное выраженіе семидесятыхъ годовъ. Индивидуализмъ Михайловскаго, съ одной стороны, Толстого и Достоевскаго—съ другой, оказывается взаимно-дополнительнымъ. Вспомнимъ, напримѣръ, Ивана Карамазова, съ его «феноменальной», *человѣческой* точкой зрѣнія въ вопросѣ о безвинныхъ страданіяхъ: быть можетъ, эти страданія вполнѣ понятны съ сверхъ-человѣческой высоты, но на нее Иванъ отказывается подниматься и возвращаетъ Господу Богу свой билетъ на право входа. Ему дорога человѣческая чочка зрѣнія, ему дорогъ человѣкъ, какъ цѣль, а не какъ ступень къ высшей гармоніи. Намъ близко знакомо все это: почти въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ и въ то же самое время Михайловскій отрицалъ право «высшей гармоніи» — общества, общественнаго организма, дѣлать изъ личности средство для своего процвѣтанія. Если мы сравнимъ, напримѣръ, т. III, стр. 417 — 424 сочиненій Михайловскаго и т. XII, стр. 279 — 292 собр. сочиненій Достоевскаго, то увидимъ, какъ соціологическій индивидуализмъ перваго дополняетъ этическій индивидуализмъ второго, при тождественности исходныхъ точекъ зрѣнія.

Глубоко интересно и знаменательно то, что и Михайловскій, и Достоевскій подчеркиваютъ субъективность своихъ воззрѣній и вмѣняютъ себѣ ее за особую заслугу; оба они ведутъ борьбу за индивидуальность, оба хотятъ стоять на человѣческой точкѣ зрѣнія. Михайловскій допускаетъ, что теорія борьбы за индивидуальность истинна, что благо общественнаго организма тѣмъ больше, чѣмъ больше порабощены личности,—и всетаки онъ возвращаетъ билетъ на право входа въ эту высшую гармонію, хотя бы объективно общество было и цѣннѣе отдѣльнаго человѣка. Онъ борется здѣсь съ объективнымъ порядкомъ, съ «естественнымъ ходомъ вещей»; человѣкъ ему дороже всего. Иванъ

Карамазовъ также ставитъ субъективное «nicht!» къ своей теоріи борьбы за индивидуальность; объективная истина, губящая человѣка, ему не нужна: онъ не отворачивается отъ нея, какъ сдѣлалъ бы слабый духомъ, но сметаетъ ее прочь съ дороги. Онъ желаетъ остаться при своей субъективной истинѣ, *хотя бы онъ былъ и не правъ* (это подчеркиваетъ самъ Достоевскій, XII, 291), и въ этомъ его этическій бунтъ мысли противъ Бога, однозначный съ соціальнымъ бунтомъ Михайловскаго противъ общества. Оба они ставятъ свое субъективное nicht ко всему объективному и ко всему нуменальному, оба они возвращаютъ билетъ на право входа въ высшую гармонію—будь то рай земной или небесный, оба они ведутъ борьбу за индивидуальность человѣка; одинъ изъ нихъ въ области этической проводитъ то, что въ области соціальной исповѣдуетъ другой.

Шире соціологическаго индивидуализма Михайловскаго, глубже этическаго индивидуализма Толстого и Достоевскаго не пошелъ никто; семидесятые годы, такимъ образомъ, дали русской мысли апогей этическаго и соціологическаго индивидуализма, апогей, особенно рельефный между сумбурной предшествующей эпохой и мѣщански тусклой—послѣдующей.

Кризисъ народничества.

Златовратскій и Гл. Успенскій.

I.

Героическая эпоха семидесятыхъ годовъ закончилась поединкомъ на жизнь и на смерть между правительствомъ и народовольцами, между представителями системы оффиціальнаго мѣщанства и русской интеллигенціей. Мы знаемъ, что борьба эта кончилась разгромомъ Народной Воли и полнымъ пораженіемъ интеллигенціи въ ея борьбѣ за политическую свободу и соціальныя реформы; эпилогъ этой борьбы относится приблизительно къ 1883 году, съ котораго ведетъ свое начало тусклая и сѣрая эпоха восьмидесятыхъ годовъ. Итакъ, исходъ борьбы былъ трагическій:—

Смолкли честные, доблестно павшіе!..

Цвѣтъ русской интеллигенціи былъ сорванъ и растоптанъ; богатырскія силы были погублены; лучшіе и сильные люди сошли со сцены; уцѣлѣвшіе, за немногими исключеніями, замѣтно понизились этически; на первый планъ вступили сѣрые, второстепенные люди, вскорѣ заполнившіе собою всю жизнь, минулъ вѣкъ богатырей, и—

...смѣшались шашки,
И полѣзли изъ щелей
Мошки да букашки...

Тутъ только выяснилось, какъ много мѣщанства таило въ себѣ русское «культурное» общество, заполненное сверху до низу «дикарями высшей культуры». И если мрачное тридцатилѣтіе 1825 — 1855 гг. было названо нами эпохой оффиціальнаго мѣщанства, то сѣрое десятилѣтіе восьмидесятыхъ годовъ по справедливости заслу-

живаетъ названія эпохи мѣщанства общественнаго. Въ николаевскую эпоху мѣщанство было оффиціальнымъ mot d'ordre, но оно было только именно *оффиціальнымъ* мѣщанствомъ: все русское общество, всѣ представители интеллигенціи — и западники и славянофилы, и Гоголь, и Лермонтовъ, и Бѣлинскій и Аксаковъ — всѣ были союзниками въ борьбѣ съ мѣщанствомъ Теперь, въ восьмидесятыхъ годахъ передъ нами совершенно иная картина: въ правительственныхъ сферахъ снова провозглашается система оффиціальнаго мѣщанства и не встрѣчаетъ достойнаго отпора въ громадномъ большинствѣ «культурнаго» общества; общественное мѣщанство присоединяется къ мѣщанству оффиціальному.

Долгіе годы русская интеллигенція вела борьбу съ мѣщанствомъ во всѣхъ его видахъ и проявленіяхъ. Казалось, что мѣщанству нанесенъ смертельный ударъ, что оно погребено подъ собственными развалинами, что оно не воскреснетъ болѣе; все это казалось... Но вотъ пришли семидесятые годы — и одновременно съ ярко анти-мѣщанскимъ поколѣніемъ этой эпохи народилось на Руси мѣщанство сословное: «чумазый пришелъ». Это новое сословное мѣщанство немедленно впитало въ себя всѣ основныя свойства мѣщанства этическаго, которое переселилось этажемъ ниже: Колупаевы и Разуваевы пріобрѣли на дешевкѣ міровоззрѣніе Штольцевъ и Адуевыхъ. Но это было еще съ полбѣды: главная бѣда пришла съ другой стороны: русская интеллигенція, въ ея цѣломъ, ухватилась въ восьмидесятыхъ годахъ за эти адуевскіе идеалы; русская интеллигенція пришла къ мѣщанству. Другими словами это значитъ: въ восьмидесятыхъ годахъ русская интеллигенція почти сходитъ на нѣтъ, вымираетъ; ибо основнымъ отрицательнымъ признакомъ интеллигенціи, какъ мы знаемъ, является именно ея анти-мѣщанство.

Русская интеллигенція таетъ въ восьмидесятыхъ годахъ, «яко воскъ отъ лица огня»; часть ея представителей заселяетъ собою Сибирь и Шлиссельбургъ; часть пробуетъ вести энергичную борьбу съ вакханаліей общественно-оффиціальнаго мѣщанства — но тщетно; часть, покинувъ Россію, продолжаетъ дальнѣйшее развитіе русской

общественной мысли и впослѣдствіи становится во главѣ русской интеллигенціи девяностыхъ годовъ. Но это впослѣдствіи; въ восьмидесятыхъ же годахъ ни одна изъ этихъ группъ интеллигенціи не можетъ извлечь общество изъ состоянія апатіи, смѣнившей бурную работу предшествовавшей эпохи. Первая группа—забыта, третья—далека, вторая — безсильна. Въ этой второй группѣ соединились немногіе уцѣлѣвшіе соціалисты съ немногими продолжавшими борьбу либералами; послѣ гибели «Отечественныхъ Записокъ» (1884 г.) соціалисты разсѣиваются по либеральнымъ журналамъ, изъ которыхъ должны быть помянуты добромъ «Вѣстникъ Европы» и «Русская Мысль»; но голосъ ихъ звучитъ въ пустынѣ. Шелгуновъ въ своихъ знаменитыхъ «Очеркахъ» энергично, но тщетно борется съ общей вакханаліей мѣщанства; Салтыковъ пишетъ свои удивительныя по силѣ «Пестрыя письма» и свои великолѣпныя «Сказки»; Михайловскій продолжаетъ свою прежнюю дѣятельность... но всѣ они—только искорки въ густомъ туманѣ мѣщанства восьмидесятыхъ годовъ.

На первый планъ выступаетъ «Недѣля», со своей сугубо мѣщанской проповѣдью; громадное распространеніе получаетъ «Новое Время», роль котораго для восьмидесятыхъ годовъ такъ же характерна, какъ для эпохи оффиціальнаго мѣщанства была характерна «Сѣверная Пчела» Булгарина. Всюду выступаетъ на первое мѣсто либо торжествующее, либо ползучее мѣщанство (одно, впрочемъ, не противорѣчитъ другому); почти вся русская интеллигенція того времени символизируется типомъ чеховскаго человѣка въ футлярѣ. Рѣзкіе протесты немногихъ противъ этого угнетающаго душу мѣщанства заглушаются самодовольной проповѣдью умѣренности и аккуратности, постепенства и самосовершенствованія. Да, поистинѣ эти печальной памяти восьмидесятые годы были *эпохой общественнаго мѣщанства*, въ тысячи разъ болѣе ужасной, чѣмъ эпоха мѣщанства оффиціальнаго; тогда давило всѣхъ и вся бюрократическое мѣщанство, теперь къ этому присоединилось и мѣщанство общественное, мѣщанство русскаго «культурнаго» общества. Интеллигенція стушевывается, «культурное» общество выступаетъ на

первый планъ и пытается играть роль интеллигенціи. Здѣсь какъ нельзя ярче выяснилась та разница между представителемъ интеллигенціи и «культурнымъ» человѣкомъ, о которой намъ приходилось говорить раньше.

II.

Во главѣ «культурныхъ» людей, заполнившихъ и наполнившихъ собой эпоху общественнаго мѣщанства, стали знакомые намъ лавристы семидесятыхъ годовъ. Одни изъ нихъ занялись мелкимъ культуртрегерствомъ, другіе сложили въ бездѣйствіи руки, чтобы переждать въ тиши время бѣлаго террора. Интереснѣе всего то, что эти люди продолжали считать себя «солью земли», лучшими представителями русской интеллигенціи—и ссылались притомъ на Лаврова, который якобы вполнѣ одобряетъ подобную тактику бездѣйствія!... Эти представители теоріи умѣренности, аккуратности и самосовершенствованія пробовали оправдать свою пассивную дряблость именемъ величайшаго русскаго революціоннаго борца, всегда энергичнаго, всегда активнаго и безстрашнаго! Недаромъ Лавровъ настойчиво отказывался отъ почетнаго названія лавриста... И, однако, лавристы были правы, оправдывая свою тактику именемъ Лаврова.

Дѣло въ томъ, что Лавровъ былъ безъ вины виноватъ: еще въ шестидесятыхъ годахъ онъ однажды, дѣйствительно, высказался въ духѣ «лавризма», выражая свое мнѣніе о теоріи самосовершенствованія. Взглядъ Лаврова на эту теорію былъ глубоко вѣрный; онъ ясно и опредѣленно выразилъ его въ шестомъ изъ своихъ «Историческихъ Писемъ». Въ письмѣ этомъ Лавровъ задается вопросомъ: «...долженъ ли человѣкъ преимущественно работать надъ собою, ставя своей цѣлью личное совершенство, независимо отъ общественныхъ формъ, его окружающихъ, и участвуя въ общественной жизни лишь настолько, насколько ея формы вполнѣ соотвѣтствуютъ его требованіямъ? Или онъ долженъ направить свою дѣятельность преимущественно на выработку изъ данныхъ общественныхъ формъ возможно лучшихъ результатовъ для настоящаго и будущаго, хотя бы формы, въ которыхъ ему при-

ходится дѣйствовать, были крайне неудовлетворительны, дѣятельность его—весьма незначительна?»

Проблема эта поставлена какъ будто въ предвидѣніи эпохи восьмидесятыхъ годовъ!.. Что касается рѣшеній этой проблемы, то Лавровъ видитъ, что крайнія рѣшенія ея въ одну или другую сторону ведутъ къ крайностямъ ультраиндивидуализма и анти-индивидуализма: въ первомъ случаѣ самосовершенствованіе ведетъ къ общественному индифферентизму, во второмъ же случаѣ «личность не только отказывается отъ самосовершенствованія — она отказывается и отъ способности оцѣнить, приноситъ ли она обществу пользу или вредъ, живетъ ли она въ немъ какъ производитель или какъ паразитъ». Лавровъ указываетъ, что необходимъ синтезъ этихъ двухъ требованій; «какъ личность можетъ нормально развиться только во взаимодѣйствіи съ общественною жизнью, такъ полезная общественная дѣятельность можетъ имѣть мѣсто лишь при саморазвитіи личностей, въ ней участвующихъ» («Ист. Письма», стр. 111—113).

Вотъ вполнѣ ясное и вполнѣ вѣрное рѣшеніе поставленной проблемы, тѣсно связанной съ проблемой индивидуализма: личное совершенствованіе при отрицаніи общественной дѣятельности настолько недопустимо этически, насколько общественная работа недопустима соціологически внѣ личнаго совершенствованія (послѣднюю мысль развилъ Михайловскій своимъ знаменитымъ заявленіемъ, что соціологъ долженъ быть этически высокоразвитой личностью).

Но, къ сожалѣнію, Лавровъ не остановился на такомъ рѣшеніи вопроса: изслѣдуя условія производительности общественной дѣятельности, онъ пришелъ къ заключенію, что бываютъ періоды, когда личность имѣетъ право затвориться въ общественномъ индифферентизмѣ и личномъ самосовершенствованіи; онъ попытался установить предѣлъ, за который личность не должна переступать въ своемъ участіи въ общественной жизни. «Тамъ, гдѣ есть еще возможность оживленія, поднятія уровня общественныхъ интересовъ; тамъ, гдѣ есть еще надежда внести человѣчность въ механизмъ жизни, разбудить мысль, укрѣпить убѣжденіе, возбудить ненависть и отвращеніе къ обыден-

ному злу,—тамъ личность можетъ и обязана стать въ ряды дѣятелей общественнаго прогресса. Но если она сознала, что около нея пошлость сплела ткань, которую одинокая личность прорвать не въ силахъ; если человѣку необходимо содѣйствіе другихъ для дѣла, а эти другіе живутъ паразитами на тѣлѣ общества, нисколько не думая объ его требованіяхъ; если многописаніе, формализмъ и низкопоклонничество задавили въ чиновничествѣ всякую мысль о государственной пользѣ; если на ученьяхъ и парадахъ, изъ-за вѣрнаго темпа и ровнаго фронта, военный совсѣмъ забылъ, что онъ человѣкъ и гражданинъ; если общественное собраніе глухо ко всему, внѣ личной вражды, личной связи и муравьиныхъ интересовъ; если зло растетъ въ обществѣ, а трусость и подлость закрываютъ передъ нимъ глаза или рабски апплодируютъ ему, - тогда разумному, сознательному, но безсильному дѣятелю остается отойти отъ этого омута въ сторону .. когда можетъ» (Ibid., стр. 114). Такое заявленіе было со стороны Лаврова крупной теоретической ошибкой; оно открывало двери апологіи общественнаго индифферентизма въ любой періодъ реакціи. Такъ и случилось въ восьмидесятыхъ годахъ.

Или въ эту эпоху общественнаго мѣщанства, или никогда должна была найти свое примѣненіе эта формула Лаврова, его программа общественнаго поведенія, ибо именно въ эту эпоху пошлость мѣщанства сплела ткань, которую личность прорвать была не въ силахъ; именно въ эту эпоху бюрократическій формализмъ достигъ своего апогея, а трусость и подлость апплодировали злу, растущему въ обществѣ. Понятно теперь, почему часть восьмидесятниковъ жадно ухватилась за формулу Лаврова для оправданія своего общественнаго индифферентизма; понятно, почему лавристы первые начали проповѣдь постепенства, самосовершенствованія и теоріи малыхъ дѣлъ. Лавровъ совѣтовалъ безсильному дѣятелю отойти отъ омута общественно-оффиціальнаго мѣщанства... когда можетъ, восьмидесятники съ легкостью исполнили такой совѣтъ; не замѣчая, что этимъ краснорѣчивымъ многоточіемъ Лавровъ самъ зачеркнулъ свою формулу. Уже по одному этому было вполнѣ неумѣстно объявлять на всѣхъ

перекресткахъ, mit Tromben und Trompetten, съ пушечными выстрѣлами и барабаннымъ боемъ, что *самъ* Лавровъ проповѣдуетъ такую «систему общественнаго мѣщанства».

Это было тѣмъ болѣе неумѣстно, что самъ Лавровъ не только не отошелъ въ восьмидесятыхъ годахъ въ сторону, не сложилъ въ бездѣйствіи руки, но энергичнѣе, чѣмъ когда-либо, принялся за работу, за активное творчество, за упорную борьбу, не смущаясь ни усиливавшейся реакціей, ни летаргіей русскаго общества, ни таяніемъ группы интеллигенціи, ни ренегатствомъ своихъ сотрудниковъ. И этой упорной работой Лавровъ самъ призналъ теоретическую ошибку своей формулы; онъ *не могъ* отойти отъ того омута, въ борьбѣ съ тиной котораго видѣлъ всю цѣль своей жизни. И тѣмъ ярче онъ и немногіе подобные ему люди блистаютъ на темномъ фонѣ восьмидесятыхъ годовъ. Въ эту эпоху общественнаго мѣщанства, въ эпоху разгрома героическаго поколѣнія русской интеллигенціи семидесятыхъ годовъ, Лавровъ сталъ во главѣ «Вѣстника Народной Воли», пытавшагося (1883—1886 гг.) поддержать мало по малу угасавшее народовольческое движеніе. Попытка оказалась тщетной: русская интеллигенція семидесятыхъ годовъ, по выраженію Желябова, «жила на капиталъ»; послѣ разгрома Народной Воли въ 1883 г., русская интеллигенція была ранена смертельно. Новые борцы не шли на смѣну старымъ, а изъ старыхъ одни стали ренегатами (Л. Тихоміровъ), другіе—провокаторами (Дегаевъ). Отдѣльныя революціонныя группы интеллигенціи существовали, во все время эпохи общественнаго мѣщанства, старыя традиціи жили среди немногихъ представителей русской интеллигенціи,—но вся масса русскаго «культурнаго» общества все глубже и глубже уходила въ болото мѣщанства, въ идеалы добродѣтельнаго чиновничества, умѣренности, аккуратности и благоразумія. Эпоха общественнаго мѣщанства — эпоха разложенія русской интеллигенціи.

Одновременно съ этимъ происходило и разложеніе общественныхъ идеаловъ семидесятыхъ годовъ—идеаловъ русскаго соціализма, народничества. Критическое и пессимистическое народничество Михайловскаго было завер-

шеніемъ теорій русскаго соціализма, развивавшихся ранѣе Герценомъ, Чернышевскимъ и Лавровымъ; мы видѣли, что Михайловскій отчетливо сознавалъ, что жизнь идетъ не по той дорогѣ, которую считало желательной народничество. Особый соціально-экономическій путь развитія Россіи былъ для народничества желательной возможностью; но народники видѣли, что возможность эта «убываетъ, можно сказать, съ каждымъ днемъ. Практика урѣзываетъ ее безпощадно». Восьмидесятые годы и были именно временемъ окончательной гибели утопій стараго народничества, эпохой разложенія общины, гибели артели, смерти кустарничества. И сами народники—въ этомъ была ихъ трагедія—воочію видѣли постепенное урѣзываніе жизнью ихъ идеаловъ. Замѣчательнѣйшій изъ представителей народничества въ художественной литературѣ, Глѣбъ Успенскій, явился яркимъ выразителемъ настроеній русской интеллигенціи, принужденной быть молчаливой свидѣтельницей разложенія своихъ завѣтныхъ идеаловъ. За этими настроеніями русской интеллигенціи и за этимъ разложеніемъ народническихъ идеаловъ мы прослѣдимъ именно по произведеніямъ сперва Златовратскаго, а затѣмъ Глѣба Успенскаго, который въ восьмидесятыхъ годахъ смѣло и открыто высказалъ то, въ чемъ боялось признаться самимъ себѣ большинство народниковъ.

III.

Златовратскій появился на литературной сценѣ въ самомъ началѣ семидесятыхъ годовъ. Это было, мы знаемъ, время расцвѣта народничества, какъ соціальной (а именно соціалистической) теоріи и, болѣе того, какъ цѣльнаго и широкаго философско-историческаго міровоззрѣнія—главнымъ образомъ, въ трудахъ Лаврова и Михайловскаго. Народничество это, знаемъ мы, было критическимъ, въ отличіе отъ того догматическаго народничества, которое въ это время имѣло также многочисленныхъ сторонниковъ, которое проявлялось и въ статьяхъ П. Ч. (въ «Недѣлѣ», 1875 г.), и въ «почвенничествѣ» Достоевскаго, и въ произведеніяхъ Толстого. Догматическіе народники находились подъ сильнымъ вліяніемъ славянофильства и

отличались самымъ необоснованнымъ оптимизмомъ въ своихъ взглядахъ на будущее русскаго народа и на возможность особаго пути экономическаго развитія Россіи: они «вѣрили» въ общину, въ артель и искали въ кустарѣ противоядія отъ пугающей ихъ фабрики, отъ грядущаго капитализма; они доказывали (г. В. Б., въ 1881 г.), что капитализмъ въ Россіи осужденъ на гибель и не въ состояніи развиться, и т. п. Критическое народничество было, напротивъ, пессимистическимъ: оно видѣло, что артель мало по малу разлагается, что кустаря вытѣсняетъ фабрика; болѣе того, въ самой общинѣ, къ которой догматическіе и славянофильствующіе народники относились съ идолопоклонствомъ, критическіе народники ясно видѣли и безпощадно вскрывали темныя черты и отрицательныя стороны, являющіяся съ одной стороны—причинами, а съ другой — слѣдствіями процесса разложенія общины подъ напоромъ капитализма.

Этотъ пессимизмъ шелъ crescendo отъ начала семидесятыхъ до начала девяностыхъ годовъ — до появленія русскаго марксизма. Именно эти два десятилѣтія являются апогеемъ творческой дѣятельности Златовратскаго, особенно интенсивной на рубежѣ между семидесятыми и восьмидесятыми годами; нѣтъ никакого сомнѣнія, что цѣнныя наблюденія Златовратскаго и, особенно, Гл. Успенскаго надъ артельными и общинными «устоями», преломленныя сквозь призму правдиваго художественнаго творчества, во многомъ уясняли теоретическому народничеству истинное положеніе вещей въ деревнѣ, уясняли въ десятки разъ нагляднѣе и неопровержимѣе сухой статистической цифры, въ то время еще пребывавшей въ самомъ зачаточномъ состояніи. И, конечно, наблюденія, отразившіяся въ художественномъ творчествѣ Златовратскаго, не могли способствовать уменьшенію пессимистическаго настроенія въ теоретическомъ народничествѣ...

Вотъ, напримѣръ, два очерка Златовратскаго, одинъ начала семидесятыхъ, другой конца восьмидесятыхъ годовъ — «Въ артели» и «Городъ рабочихъ». Въ первомъ изъ нихъ подчеркивается несомнѣнный фактъ распада артели:

«—... такъ вотъ отъ насъ народъ-то и уходитъ... Плохо артели... (это признаніе одного изъ членовъ артели).

— Отчего-жъ такъ? Дѣло, кажись, хорошее, выгодное, Божье дѣло...

— Вотъ поди-жъ и поразмысли! Народъ, что-ли, другою жизнью сбивается, кто-е вѣдаетъ! Теперь нашу артель хоша совсѣмъ рушь... Только слава!.. Времена ужъ не тѣ стали»... (I, 127) [1]).

Времена стали не тѣ — это, конечно, вполнѣ вѣрное, но въ то же время и вполнѣ неопредѣленное объясненіе причины распада артели. Во второмъ изъ указанныхъ очерковъ Златовратскій пытается выяснить подобный же вопросъ (о причинахъ гибели кустаря) съ нѣсколькихъ различныхъ точекъ зрѣнія. По прежнему онъ словами вполнѣ компетентнаго лица устанавливаетъ тотъ несомнѣнный фактъ, что—

«—...всѣмъ намъ погибель.

— Откуда? Кто такой насъ погубитъ? (спрашиваетъ другой, не желающій «погибать» и оптимистично настроенный кустарь).

— Фабрикантъ.

— Ну, ну!.. Поди ты...

— И я, скупщикъ, погибну и все наше населеніе.

— Ну, пошелъ, пошелъ!.. Десять тысячъ народу погибнетъ!

— Погибнетъ! Развѣ не видишь? Малый ребенокъ, что-ли? Вотъ за тридцать верстъ отъ насъ какая фабрика завелась, а?.. Еще такая фабрика — и вотъ конецъ и мнѣ, и тебѣ..... и всѣмъ этимъ кустарямъ, всѣмъ одна расцѣнка будетъ: ни дна, ни покрышки» (I, 255).

Такъ разсуждаетъ «умница», «министръ» (какъ его рекомендуетъ собесѣдникъ), который «самъ изъ кустарей вышелъ». Другой изъ собесѣдниковъ убѣжденъ, что фабрика сельскому кустарю не страшна: «вы дайте намъ только вздоху, дайте намъ городовое положеніе (мѣсто дѣйствія—большое село), и тогда посмотрите, какъ мы процвѣтемъ!».. Третій, очевидно, не считаетъ это лѣкарство дѣйствительнымъ средствомъ отъ болѣзни и предлагаетъ свой, яко-бы радикальный рецептъ для выздоровле-

---

[1]) Цитаты по третьему изданію собранія сочиненій Златовратскаго (1897 г.).

нія кустарной артели: стоитъ только приспособить къ дѣлу «лучшій народъ»...

— «Вотъ дѣло было!..—вспоминаетъ онъ про одну изъ процвѣтавшихъ кустарныхъ артелей:—ахъ!.. Малина дѣло, одно слово!.. То есть, такое дѣло, что, кажись, нашему благополучію и конца краю видать не было!..

— А вотъ не пошло,—замѣтилъ Поповъ,—не пошла машина-то, не принялась.

— Не пошла, вѣрно, не принялась, братецъ! Вотъ же и поди! И Богъ ее знаетъ, отчего! А ужъ такое дѣло!..

— ...Однако, вотъ артели-то нѣтъ,—замѣтилъ Поповъ,—горячитесь, не горячитесь.

— Нѣ-ѣтъ. Конечно, нѣтъ, когда лучшій народъ раскидаютъ: одного сюда, другого туда... Конечно, нѣтъ! Вѣдь, живые люди... нынче одного выдернуть, завтра—другого... Жизнь проще, чѣмъ вы думаете... Тутъ разгадка простая»... (I, 258).

Однимъ словомъ, вся причина гибели артели и кустаря въ томъ, что «всѣхъ хорошихъ людей разсовали, а мошенниковъ наставили»... По всей вѣроятности, это нѣсколько туманное объясненіе надо понимать въ томъ смыслѣ, что кустарная артель, о которой идетъ рѣчь, подверглась, мягко выражаясь, нѣкоторому «административному воздѣйствію», все было бы исправлено и налажено, если бы можно было избавиться отъ этого губящаго артель давленія администраціи и приспособить къ дѣлу «лучшій народъ». Мы увидимъ нѣсколько ниже, что Гл. Успенскій въ этомъ же видѣлъ и спасеніе общины, если бы было дозволено внесеніе въ общину свѣжихъ интеллигентныхъ силъ. Но, съ одной стороны, было очевидно, что это «если-бы» пока совсѣмъ невыполнимо; а съ другой стороны—не было увѣренности, что и выполненіе этого «если-бы» окажется радикальнымъ, воскрешающимъ средствомъ. По крайней мѣрѣ, самъ Златовратскій видитъ, что отмѣченныя выше «простыя разгадки» совершенно не рѣшаютъ вопроса, а потому онъ чувствуетъ себя въ заколдованномъ кругу и заявляетъ: «...я не вижу даже проводника, который бы вывелъ изъ него». Ему остается только утѣшать читателей и себя неопредѣленно - успокоительными утвержденіями, что-де

«гдѣ есть живые люди, тамъ будетъ и жизнь», но, въ общемъ, ему приходится резюмировать свои взгляды грустнымъ каламбуромъ: «дѣла не хороши, а люди хороши»...

Этотъ «грустный каламбуръ» является первымъ резюме итоговъ художественнаго народничества, въ его мучительныхъ поискахъ твердыхъ устоевъ. Дѣла не хороши, а люди хороши; но бѣда въ томъ, что и «хорошіе» люди уходятъ одинъ за другимъ, то изъ-за административнаго воздѣйствія, то вслѣдствіе фатальнаго разрушительнаго процесса хода времени: хорошее старое — заявляетъ Златовратскій — вымираетъ, а такое-же новое — не нарождается.

Вотъ, напримѣръ, типъ хорошаго, «душевнаго» старичка-крестьянина: «...это — типъ уже вымирающій... Онъ уже рѣдокъ въ подгородныхъ деревняхъ, хотя въ глуши встрѣчается еще во всей неприкосновенности. Чѣмъ больше вы съ нимъ знакомитесь, тѣмъ болѣе нѣжныя чувства начинаете питать къ нему, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ вашу душу забирается какая-то досадливая грусть. Неужели же суровый законъ борьбы за существованіе всевластно царитъ въ человѣчествѣ? Неужели человѣкъ не пробовалъ противостать его ужасному, анти-гуманному проявленію?» Этотъ рядъ безнадежныхъ вопросовъ мы находимъ у Златовратскаго въ разсказѣ «Авраамъ» (1879 г.); въ другомъ разсказѣ той же эпохи («Деревенскій король Лиръ», 1880 г.) мы встрѣтимся со слѣдующимъ признаніемъ автора на эту же тему: «я почему-то чувствую особое предрасположеніе къ этимъ подгнивающимъ столпамъ... Чувствуешь, что вотъ вымрутъ они, эти старожилые мужички, и вмѣстѣ съ ними уйдетъ въ невозвратную историческую тьму что-то такое, чего, можетъ быть, уже не увидишь, не встрѣтишь больше, и какъ-то тоскливо сжимается сердце»... Эти «старожилые мужички» символизируютъ для критическаго народничества цѣлый рядъ такихъ дорогихъ для него явленій, какъ артель, кустаря, общину; главная трагедія здѣсь въ томъ, что все идущее на смѣну идеаламъ старожилаго мужичка не имѣетъ доступа къ сердцу народника, скорбящаго и тоскующаго о гибели дѣйствительно цѣнныхъ общественныхъ формъ и идеаловъ. «Тоска эта, — оговаривается самъ Златовратскій, —...вовсе не знаменуетъ

отсутствія вѣры въ новыхъ «сыновъ народа»..., но настоящее этихъ «сыновъ»—такое хаотическое, смутное, за которымъ будущее представляется еще смутнѣе, еще неопредѣленнѣе. А тутъ, въ этихъ старожилыхъ мужичкахъ, посмотрите, какъ все окаменѣло, застыло въ опредѣленныхъ очертаніяхъ и формахъ! Они ясны, какъ книга, въ которой вы четко читаете эпическія страницы вѣковой борьбы»...

Итакъ, «люди хороши»—вѣрнѣе сказать: *были* хороши; «дѣла плохи» — надо прибавить: и *будутъ* плохи. Въ чемъ искать спасенія отъ этого угнетающаго душу вывода? Народникъ той эпохи шелъ искать его въ народѣ, забирался въ медвѣжій уголъ Россіи и жадно старался найти въ народныхъ идеалахъ тѣ «устои», которые будутъ въ состояніи выдержать напоръ капиталистическаго половодья. Эти устои догматическіе народники, конечно, находили въ *общинѣ*, которую расписывали всѣми радужными красками своей фантазіи и представляли идеаломъ экономическаго строя и чуть-ли не образцомъ этическаго устроенія жизни ея членовъ. Художественному народничеству выпало на долю трезво и прямо посмотрѣть въ глаза дѣйствительности; первыми и одновременно это сдѣлали именно Гл. Успенскій и Златовратскій: первый—въ своихъ знаменитыхъ очеркахъ «Изъ деревенскаго дневника» (1877—1878 г.), «Крестьянинъ и крестьянскій трудъ» (1880 г.) и «Власть земли» (1882 г.), а второй—въ не менѣе извѣстныхъ «Очеркахъ крестьянской общины» (1878—1879 гг.) и въ романѣ «Устои» (1878—1882 гг.).

IV.

Въ полу-беллетристическихъ, полу-публицистическихъ «Очеркахъ крестьянской общины», Златовратскій начинаетъ съ того, что категорически возстаетъ противъ подведенія догматическими народниками всей общины подъ одну общую черту, противъ суздальскаго раскрашиванія ея сплошь одними радужными тонами. Современная община,—заявлялъ тогда (въ 1878 г.) Златовратскій,—«представляетъ собою довольно крайнія степени экономи-

ческаго неравенства»... «Вы не увидите въ новой деревнѣ того единообразія «деревенскихъ устоевъ», которое чаще бывало въ деревнѣ старой, захолустной»... Въ современной деревнѣ наблюдатель, по заявленію Златовратскаго, «какъ въ фокусѣ, можетъ видѣть борьбу старыхъ традицій деревни съ новыми вѣяніями. Здѣсь для него еще яснѣе видно, какъ живучи въ деревнѣ ея излюбленные, исконные идеалы, какъ устойчивы и неподатливы они, и, въ то же время, какъ сила иныхъ вліяній медленнымъ ядомъ подбирается къ самому сердцу общины»... Въ этихъ словахъ—высшая точка оптимизма критическаго народничества: признаніе устойчивости общинныхъ идеаловъ; но тутъ же и горькое признаніе того факта, что идеалы эти съ каждымъ днемъ подвигаются къ погибели, что ихъ разъѣдаетъ скрытый ядъ капиталистическихъ отношеній въ деревнѣ. «Убьетъ ли этотъ ядъ общину?— вопрошаетъ Златовратскій;—*или же община рѣшится на ампутацію и съ корнемъ вырветъ разъѣдающую ее гангрену?*» (II, 287). Обратимъ вниманіе на подчеркнутыя нами только-что слова и отмѣтимъ, что они лишены всякаго реальнаго значенія. *Какъ* могла бы община произвести такую ампутацію? «Quomodo? и въ особенности— quibus auxiliis?»—говоря словами Салтыкова? *Въ чемъ* таковая ампутація должна была бы состоять?—Быть можетъ, въ высылкѣ всѣхъ кулаковъ и богатѣевъ по сельскимъ приговорамъ въ Сибирь?... Мы видимъ, что попытка самоутѣшенія не имѣла въ народничествѣ твердой почвы, спасти общину отъ разложенія могла бы только твердая и цѣлесообразная экономическая политика, а для проведенія таковой народники должны были стать у кормила государственнаго правленія... Поэтому раньше радикальной политической и соціальной революціи народничеству нечего было питать какихъ бы то ни было надеждъ на возможность какой бы то ни было «ампутаціи» больныхъ мѣстъ общиннаго уклада.

Златовратскій, конечно, понималъ, что россійская дѣйствительность той эпохи не позволяла предаваться сладостнымъ мечтаніямъ объ «ампутаціи»; онъ принужденъ былъ поэтому ограничиться констатированіемъ факта, что «настоящая эпоха—эпоха критическая, переходная

въ жизни русскаго мужика, эпоха, когда идетъ борьба за преобладаніе между старыми традиціями и новыми вѣяніями, между общиной и крайнимъ индивидуализмомъ»... Когда-то, еще въ началѣ шестидесятыхъ годовъ, Тургеневъ въ полемикѣ съ Герценомъ писалъ ему, что русскій мужикъ носитъ зародыши такой буржуазіи въ дубленомъ тулупѣ, что—что̀ твои нѣмцы! И теперь Златовратскій подтверждаетъ, что, при побѣдѣ «индивидуализма», русскій общинникъ-мужикъ «въ охраненіи основъ индивидуальной собственности явится такимъ «столпомъ», что утретъ носъ всякому нѣмцу»... (II, 321). А русская дѣйствительность той эпохи именно вела, какъ это выяснилъ и Златовратскій, къ побѣдѣ такого «крайняго индивидуализма», или, говоря конкретнѣе, къ торжеству «хозяйственнаго мужичка» (см. объ этомъ II, 361), который, по наблюденіямъ Златовратскаго, «освобождаетъ народъ отъ земли», выключая изъ общины неплательщиковъ и обращая, во славу раціональнаго хозяйства, общину въ кучку міроѣдовъ, царящихъ надъ «міромъ»... Съ такимъ процессомъ, по мнѣнію Златовратскаго, слѣдуетъ бороться, поскольку человѣкъ можетъ измѣнить ходъ законовъ развитія, хотя бы и при вѣроятности пораженія; по крайней мѣрѣ, онъ ясно высказываетъ свое сочувствіе къ основному положенію теоретическаго народничества о первенствѣ народнаго благосостоянія надъ національнымъ богатствомъ. «Я обязанъ высказать прямо, — заявляетъ Златовратскій, — что отказываюсь защищать интересы современной прогрессирующей общины «хозяйственныхъ мужичковъ» съ точки зрѣнія *только* раціональнаго удобренія... Вы говорите: если не интересы сельскаго хозяйства—община должна быть уничтожена. Я говорю: если не интересы общиннаго идеала—должны быть измѣнены всѣ существующія условія общинной жизни... Сознайтесь, господа, что тутъ есть существенная разница»... (II, 257). Это почти буквально слова Чернышевскаго; настойчиво подчеркиваемъ этотъ фактъ, такъ какъ ниже мы подробнѣе остановимся на зависимости художественнаго народничества отъ народничества теоретическаго.

«...Должны быть (во имя интересовъ общиннаго идеала) измѣнены всѣ существующія условія общинной жизни» —

вотъ требованіе, выставленное впередъ Златовратскимъ-публицистомъ; а художникъ-Златовратскій безъ труда вскрываетъ всю неисполнимость требованій своего alter ego,—главнымъ образомъ, въ своемъ знаменитомъ романѣ «Устои», въ которомъ на живыхъ типахъ мы знакомимся съ процессомъ разложенія общины.

Въ этомъ своемъ романѣ Златовратскій яркими образами и живыми типами обрисовываетъ дифференціацію общины, по крайней мѣрѣ, на три различныя соціально-экономическія группы; это, во-первыхъ, «пьяницы», деревенскій пролетаріатъ и гольтепа, иногда ведущая упорную и чуть-ли не идейную борьбу съ двумя другими группами — съ «хозяйными мужиками, во вторыхъ, и съ «міроѣдами», въ третьихъ (II, 221). Міроѣдовъ сравнительно немного, но они держатъ въ экономической кабалѣ почти всю общину; хозяйственныхъ мужичковъ, представленныхъ типомъ Пимана, больше, но они находятся въ состояніи неустойчиваго равновѣсія: при удачѣ — становятся міроѣдами, при неудачѣ — деревенской гольтепой; сынъ Пимана, Борисъ, прошелъ послѣдовательно обѣ эти стадіи. Эту довольно грубую схему Златовратскій дополняетъ указаніемъ еще двухъ группъ, значеніе которыхъ основано не на экономической, а на этической почвѣ: съ одной стороны, это «романтики», олицетворенные въ типѣ Мина и въ его сынѣ Янѣ, въ которыхъ воплощена высшая этическая цѣнность народнаго духа; съ другой стороны, это нарождающіеся «умственные мужики», одинъ изъ которыхъ, Петръ, является главнымъ героемъ романа, но героемъ отрицательнаго значенія. Послѣдняя группа очерчена Златовратскимъ менѣе всего ясно и менѣе другихъ удачно, такъ какъ онъ пожелалъ разграничить типы «умственнаго мужика» и «міроѣда», между тѣмъ, какъ всякій появившійся въ деревнѣ «умственный мужикъ» сейчасъ же обращался въ міроѣда, кулака, кабатчика или трактирщика.

Какъ же относится къ этимъ обрисованнымъ имъ группамъ Златовратскій? Передъ нами «романтики» Мины, «хозяйственные», тяжелые, Пиманы, «умственные» міроѣды Петры—за кѣмъ же изъ нихъ ближайшее будущее? Конечно, всѣ симпатіи Златовратскаго лежатъ на сторонѣ

«романтика» Мина, но въ то же самое время онъ воочію видитъ, какъ «умственные» кулаки и міроѣды дѣлаются въ общинѣ все сильнѣе и сильнѣе. Въ этомъ, какъ мы уже знаемъ, была глубокая трагедія народничества, и неудивительно, что отчаявшійся въ побѣдѣ своихъ идеаловъ народникъ иногда хватался за самое легковѣсное утѣшеніе. «Кулакамъ-міроѣдамъ» не жить, — утѣшаетъ автора и читателей романтикъ Минъ: — а не жить имъ потому, что у нихъ *сытости* нѣтъ!.. Коли сытости нѣтъ—шабашъ, пропало!.. У него одна алчба, жадность, гладъ душевный и тѣлесный... Чѣмъ больше жертвъ, тѣмъ больше утроба проситъ... А отъ чего эта алчба? Отъ неправоты! Правоты въ своемъ положеніи не видитъ.. Коли кто правоту чувствуетъ свою, онъ всегда и сытость чувствуетъ, у него есть предѣлъ, у него довольство въ себѣ есть... Вотъ, милые, гдѣ ихъ гибель ожидаетъ»... (II, 151). Это могъ говорить Минъ, въ это могли вѣрить догматическіе народники, въ своемъ слѣпомъ оптимизмѣ (интересно сравнить эти слова Мина съ надеждами старца Зосимы въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» на способъ примиренія соціальныхъ антиномій въ Россіи!..), но могъ ли удовлетвориться такимъ эфемернымъ утѣшеніемъ Златовратскій, примыкавшій къ народничеству критическому? Конечно, нѣтъ; онъ ясно видѣлъ совершенную непереводимость утѣшеній «романтика» Мина на реальную экономическую почву, а потому, въ поискахъ за точкой опоры, впадалъ въ противоположную крайность, пробовалъ найти утѣшеніе «съ другого конца» и пытался опереться на того же самаго кулака-міроѣда, идеализируя его подъ видомъ «умственнаго» мужика, съ якобы неизмѣнно присущимъ послѣднему качествомъ — «борьбой за самобытное право мужицкой личности»... (II, 257). Отсюда уже два шага до знаменитаго утвержденія Петра Струве (въ періодъ его марксизма), что деревенскій кулакъ-міроѣдъ представляетъ собою «высшій типъ человѣческой личности», страдающей отъ непризнанія своихъ правъ... Видѣть въ деревенскомъ міроѣдѣ драму «возмущенной чести»,—выражаясь терминами Михайловскаго,—вотъ, поистинѣ, удивительная аберрація зрѣнія!.. И во сколько разъ болѣе правъ былъ Гл. Успенскій, когда вложилъ эту драму «возмущенной

чести» въ душу Михаила Иваныча и простого, сѣраго мужика (изъ «Раззоренья»; вспомните извѣстную сцену въ вагонѣ и «грозное» приказаніе мужика буфетчику — «бутенброту!»)...

Поучительное зрѣлище: пессимистъ-народникъ Златовратскій, въ поискахъ выхода изъ пессимизма, протягиваетъ руку оптимисту-марксисту Струве, и оба они, «едиными усты и единемъ сердцемъ» возносятъ хвалу и апологируютъ кулачество!.. Это показываетъ, какъ жадно народничество искало выхода изъ пессимизма; но тутъ же надо указать, что у Златовратскаго эта идеализація міроѣда и превращеніе его въ «умственнаго мужика» было только мимолетной ошибкой потерявшаго дорогу публициста; художникъ въ немъ скоро беретъ верхъ и вскрываетъ подоплеку идеаловъ «умственнаго» Петра: «освобожденіе народа отъ земли» въ пользу «хозяйственныхъ мужиковъ» (II, 261). Попутно Златовратскій вскрываетъ цѣлый рядъ отрицательныхъ сторонъ общины, «міра» (см. «Строгій», первая глава второй части романа), такъ что, въ концѣ концовъ, и авторъ, и читатель остаются безъ точки опоры: «устои» существуютъ не для нихъ... Вся русская интеллигенція, въ концѣ концовъ, оказывается висящей въ воздухѣ гдѣ-то между небомъ и землей, и безъ руля и безъ вѣтрилъ безпомощно плаваетъ въ идеологическомъ туманѣ...

V.

Этому безпомощному положенію русской интеллигенціи той эпохи и Златовратскій, и Гл. Успенскій посвятили немало страницъ. Община разлагается, вѣковѣчные, дѣдовскіе «устои» ползутъ врозь; единственное спасеніе — неоднократно заявлялъ, какъ увидимъ, Гл. Успенскій,—это внесеніе въ деревню интеллигенціей свѣта и знанія (буде сіе будетъ дозволено попечительнымъ правительствомъ)... Допустимъ на время, что всѣ внѣшнія преграды для «сліянія» интеллигенціи съ народомъ благополучно устранены и посмотримъ, руководствуясь Златовратскимъ, насколько это подвигаетъ дѣло впередъ.

Въ повѣсти «Скиталецъ» (1881—84 гг.) мы находимъ типъ такого интеллигента, мечтающаго о сліяніи съ на-

родомъ. Повѣсть начинается яркой картиной одновременнаго «пріѣзда въ деревню», въ родныя мѣста Русанова (вышеупомянутый интеллигентъ) и Артамона Кабанова, сына мѣстнаго кулака и кулака собственной персоной (III, 135—153). Русановъ отдалъ крестьянамъ всю свою землю, за что и дождался отъ крестьянъ только одного недовѣрія: во-первыхъ, — «нѣтъ-ли какого подвоха?» а во-вторыхъ, — «землю отдалъ! Да какъ бы онъ ее не отдалъ? Приказали, такъ и отдалъ!.. Чать, онъ за это жалованье получаетъ!..» Въ то же время Кабановъ, торгующій «въ Адестѣ», встрѣчается односельчанами съ восторгомъ и почетомъ: «теперь намъ мужикамъ, такіе люди нужны — не все за барскимъ умомъ жить.. За барскимъ-то умомъ жить дорогонько, дѣтушки!..» Это трагическое неумѣніе распознать своихъ друзей и враговъ, свойственное народу, доводитъ Русанова до отчаянія, почти до самоубійства. Его спасаетъ одна случайно пришедшая въ голову мысль... Мысль ясная, глубокая, страстная охватила его мозгъ... «Еще одно усиліе — и все кончено!.. Отрясти послѣдній прахъ съ своихъ ногъ и расплыться, раствориться, растаять въ могучемъ океанѣ массы, въ великомъ, общемъ, массовомъ сознаніи»...

Итакъ, вотъ спасеніе — надо «опроститься» и «идти въ народъ», — иначе сліяніе съ народомъ невозможно, иначе «не сольешься съ вами, а сопьешься», какъ говоритъ одинъ изъ героевъ Гл. Успенскаго. Всѣ эти интеллигенты были «народниками безъ народа», по мѣткому выраженію Златовратскаго (III, 214); интеллигенція пробивала грудью стѣну, запирающую народу дорогу, а народъ... народъ безмолствовалъ, — и то въ лучшемъ случаѣ; въ худшемъ — онъ рѣшительно выступалъ противъ интеллигенціи (см. разсказы Гл. Успенскаго «На травкѣ» и «Богъ грѣхамъ терпитъ». Прійдя въ отчаяніе, народники безъ народа ухватились за «опрощеніе» (Русановъ въ этомъ отношеніи очень типиченъ); отсюда, между прочимъ, громадный успѣхъ «толстовства» въ 80-хъ годахъ, и именно его «опростительной» программы. Гора не шла къ Магомету, и Магометъ самъ пошелъ къ горѣ; народъ не былъ въ состояніи прійти къ интеллигенціи, и интеллигенція сама пошла въ народъ. «Не минутной экзальтированной вы-

ходкой было это «хожденіе», не результатомъ «юношескихъ и незрѣлыхъ теорій», — отмѣчаетъ впослѣдствіи самъ Русановъ;—оно было стихійнымъ, безсознательнымъ, эпидемическимъ влеченіемъ, результатомъ причинъ, для насъ теперь пока еще не выясненныхъ»... Для насъ теперь многія изъ этихъ причинъ, какъ мы видѣли, уже вполнѣ выяснены; осталось изслѣдовать и слѣдствія этого стихійнаго движенія въ народнической интеллигенціи конца семидесятыхъ и начала восьмидесятыхъ годовъ.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что «опрощеніе» и «хожденіе въ народъ» восьмидесятниковъ не имѣло почти ничего общаго (кромѣ внѣшней формы) со знаменитымъ «хожденіемъ въ народъ» въ началѣ семидесятыхъ годовъ. Для семидесятниковъ опрощеніе было только средствомъ, для восьмидесятниковъ оно стало самодовлѣющей цѣлью; хожденіе въ народъ было предпринято семидесятниками съ цѣлью общественной и соціально-политической, восьмидесятниками — съ цѣлью личной и этической; семидесятники шли въ народъ для борьбы за его интересы, а не за его мнѣнія (и въ этомъ отношеніи были представителями критическаго народничества), восьмидесятники употребляли всѣ усилія, чтобы, подавивъ всю личность, воспринять мнѣнія народа и «расплыться, раствориться, растаять» въ народѣ (толстовство было типичнѣйшимъ проявленіемъ этого вырождающагося народничества).

Конечно, ни Златовратскій, ни Гл. Успенскій не могли раздѣлять идеаловъ этого народничества восьмидесятыхъ годовъ; и Русановъ, поэтому же, не удержался до конца въ своемъ «опрощеніи»: онъ опростился, вошелъ въ народъ, но вскорѣ ушелъ изъ него въ прежнюю среду, съ прежнимъ нерѣшеннымъ вопросомъ въ душѣ. Рѣшеніе «раствориться и растаять» въ народной массѣ оказалось ничего не рѣшающимъ, и Русанову, въ концѣ концовъ, снова пришлось взяться за попытки внесенія свѣта въ народную среду прежнимъ, испробованнымъ путемъ. Этотъ испробованный путь очерченъ Златовратскимъ въ эпилогѣ романа «Устои», гдѣ мы имѣемъ исповѣдь умирающей Лизы Дрекаловой, народной учительницы того медвѣжьяго угла, гдѣ живутъ всѣ эти Петры, Пиманы и Мины.

Въ типѣ Лизы Златовратскій дѣлаетъ послѣднюю попытку найти точку опоры въ расползающихся народныхъ устояхъ; онъ ищетъ въ крестьянской интеллигенціи, въ «романтикахъ» Минахъ, находя въ нихъ въ то же время и единственно способную для сліянія съ разночинной интеллигенціей группу народа. Наша интеллигенція, по Златовратскому, почти сплошь «романтична» (см по этому поводу типъ Морозова въ «Золотыхъ сердцахъ»); въ комъ же и искать ей поэтому отзвука и сочувствія, какъ не въ романтикахъ Минахъ? Что такое этотъ «романтизмъ»,—Златовратскій нигдѣ не опредѣляетъ съ достаточной ясностью; а Лиза, такъ та даже откровенно признаетъ, что *это* неопредѣлимо, не будучи, впрочемъ, нисколько тѣмъ обезкуражена: «что изъ того, что я теперь не могу опредѣлить *это?* Это даже лучше: значитъ, *оно* такъ глубоко»... Всетаки она опредѣляетъ этотъ «романтизмъ» Мина, какъ «безконечную, неизживаемую вѣру въ правду жизни, въ то, что въ этой жизни должна быть правда, и что только мы ее не умѣемъ найти»... Конечно, вѣра—вещь хорошая; но невольно возникаетъ вопросъ: что окажется болѣе реальнымъ факторомъ въ жизни общины—неизживаемая вѣра мужика-романтика или неизсякаемая мошна кулака-реалиста?.. Отвѣтъ на этотъ вопросъ слишкомъ очевиденъ, а потому является вполнѣ понятнымъ и глубоко искренно звучатъ отчаянныя вопрошанія Лизы: «что же это такое? Куда же стремится этотъ стихійный океанъ? Какой смыслъ для меня въ «устояхъ», если имъ не нужна любовь, мысль, самопожертвованіе, если они *вовсе* не даютъ смысла жизни, полной и цѣльной, если любовь, мысль и самопожертвованіе не могутъ жить съ ними, какъ единое, цѣльное, нераздѣлимое?»... (II, 258—263).

Вотъ печальные итоги художественнаго народничества Златовратскаго (и въ то же время художественные итоги народничества).

Артели разлагаются; кустари обречены на погибель; хорошее старое вымираетъ, а такое же новое не нарождается; наконецъ, общинные устои медленно, но вѣрно идутъ къ разрушенію, а попытки интеллигенціи такъ или иначе воспрепятствовать этому процессу разложенія обречены на фатальную неудачу... Впрочемъ, въ особенно

горькія минуты можно утѣшаться тѣмъ, что община можетъ еще «рѣшиться на ампутацію» своихъ отрицательныхъ сторонъ, или тѣмъ, что все уладится само собой, и кулаки сами погибнутъ отъ недостатка «сытости»... Всѣмъ этимъ можно утѣшаться, равно какъ можно искать спасенія въ опрощеніи, заранѣе зная, однако, что во всемъ этомъ нѣтъ спасенія, и что такія утѣшенія являются воздушными замками, строить которые никому невозбранно...

VII.

У Гл. Успенскаго мы найдемъ, во-первыхъ, почти все, отмѣченное нами выше у Златовратскаго, и, во-вторыхъ, сверхъ того, еще въ высшей степени цѣнныя признанія критическаго народника, трезво и безстрашно смотрящаго въ глаза дѣйствительности. Къ изученію народной жизни Успенскій подошелъ вплотную одновременно съ Златовратскимъ, въ серединѣ семидесятыхъ годовъ; въ началѣ своей литературной дѣятельности, въ шестидесятыхъ годахъ, онъ обращалъ свое вниманіе, главнымъ образомъ, на фактъ разрушенія старыхъ, дореформенныхъ устоевъ обывательской жизни и на медленное зарожденіе какихъ-то новыхъ формъ (очерки «Раззоренье», «Нравы Растеряевой улицы» и друг.). Въ серединѣ семидесятыхъ годовъ его потянуло «къ источнику всяческой правды», къ мужику. Онъ забрался въ деревню въ поискахъ за твердой точкой опоры, и первое, въ чемъ онъ убѣдился, это—въ разложеніи общины, или, по крайней мѣрѣ, въ рѣзкой диференціаціи ея. Во время голода и неурожая,—разсказываетъ Успенскій,—«въ однѣхъ и тѣхъ же деревняхъ люди умирали съ голоду, ѣли кору, пухли и т. д,. и въ тѣхъ же самыхъ деревняхъ были люди, которые не умирали съ голоду, а, напротивъ, поправлялись и толстѣли...

— При общинномъ землевладѣніи?—съ негодованіемъ (какъ мнѣ кажется) перебиваетъ меня воображаемый собесѣдникъ. И какъ мнѣ ни трудно огорчить вопрошателя, но, скрѣпя сердце, я говорю:

— При общинномъ!.. Увы, при общинномъ землевладѣніи!

— Въ однѣхъ и тѣхъ же деревняхъ?

— Въ однѣхъ и тѣхъ же.

— А смертность?

— Точно то же и со смертностью; мрутъ больные, голодные, худородные, а отъѣвшіеся здравы и невредимы! Одни мрутъ, какъ мухи, а другіе толстѣютъ, какъ борова»... («Старый бурмистръ», 1881—82 гг.; т. III) [1]).

Въ объясненіе этого факта Успенскій категорически заявляетъ, что «самаго поверхностнаго взгляда на современную деревню достаточно для того, чтобы не подводить «подъ одно» всѣхъ деревенскихъ жителей и всѣ деревенскія мнѣнія и желанія». Онъ подчеркиваетъ, вопреки догматическому и славянофильствующему народничеству, что община есть прежде всего *экономическая*, а отнюдь не *этическая* концепція, и что нѣтъ ничего ошибочнѣе измѣрять первое вторымъ, какъ, однако, догматическіе народники поступаютъ сплошь и рядомъ: «правильность и точность межевыхъ отношеній переносятся въ отношенія нравственныя; равненіе средствъ къ жизни продолжается совершенно произвольно и въ сферѣ нравственныхъ отношеній»... «Деревенская жизнь—продолжаетъ Успенскій въ томъ же разсказѣ—вступаетъ въ совершенно *новый* фазисъ, становится въ совершенно *новыя* условія, подъ совершенно новыя вліянія и давленія, благодаря которымъ возникаютъ совершенно новыя явленія, явленія огромнаго разстройства всего организма, а вы... упорно не желаете вникнуть во всю глубину этого разстройства. Въ межевыхъ ямахъ и столбахъ... вы видите и спасеніе, и блестящее будущее, и прочее, и прочее. Но межевые столбы были всегда, во всѣ дни и годы русской жизни, а, *кромѣ нихъ*, чего-чего ни произошло въ этой жизни! И помѣшали ли сіи ямы какому бы то ни было самому злодѣйскому давленію? Помѣшали ли онѣ существенной изъ язвъ современной деревни, именно—*разрушенію однородности средствъ* къ существованію?...»

Итакъ, современная община основана на экономическомъ, а отнюдь не на этическомъ фундаментѣ; это было подчеркнуто Успенскимъ еще въ его извѣстныхъ очеркахъ «Изъ деревенскаго дневника» (1877—1878 гг.). Успенскаго поражало въ деревнѣ «почти полное *отсут-*

[1]) Цитаты по четвертому изд. собр. соч. Глѣба Успенскаго (1903).

стіе нравственной связи между членами деревенской общины». Онъ приводитъ цѣлый рядъ примѣровъ, «доказывающихъ полное одиночество крестьянской семьи» и подчеркиваетъ, что «*крестьянская дума одинока. Въ этомъ-то именно и заключается горе деревни*» (VI, 78, 135 и др.). Произведенія Успенскаго, такимъ образомъ, какъ нельзя яснѣе подтверждаютъ, что община (какъ это утверждала русская юридическая наука и какъ это мы увидимъ въ слѣдующей главѣ) есть не что иное, какъ крѣпостная общая собственность, причемъ всѣ функціи общины были всецѣло подчинены фискальнымъ, административнымъ цѣлямъ: община административная губила общину поземельную. Успенскому не разъ приходилось слышать между общинниками разговоры такого рода; «ну, старичокъ Господній, силовъ у тебя нѣту, платить въ казну тебѣ не въ моготу; приходится тебѣ, старичку пріятному, пожалуй что, и слѣзать съ земли-то... Такъ-то... потому молодыхъ ребятъ надыть на землю сажать, а а тебѣ бы, старичку, тихимъ бы, напримѣръ, маперомъ, ежели говорить примѣрно, и помирать бы въ самый разъ... Такъ-то» (VI, 181). Какая послѣ этого можетъ быть рѣчь объ этической основѣ общины! Добросовѣстному народнику остается только возмущаться такимъ ходомъ дѣла, недоумѣвать, «отчего бы» дѣлу не идти иначе, и мечтать о томъ, что было бы, «если бы»... *Этого* въ самомъ дѣлѣ не бываетъ, — заявляетъ Успенскій про призрѣніе старика или сироты въ общинѣ;—а отчего бы? Чего бы стоило ему быть? (VI, 110)... А вотъ «если бы» въ деревню вошли посторонніе, болѣе опытные и знающіе люди, «которые сдѣлали бы «общинными» интересами не только одну землю», то община воскресла бы для новой жизни (VI, 77—8). И эту маниловскую мысль Успенскій повторяетъ не одинъ разъ; въ очеркѣ «Малые ребята» (1880 г.) онъ категорически заявляетъ, что община, навѣрное, начнетъ жить «по худому» и погибнетъ, «если на помощь деревнѣ, «не знающей» всей сложности новыхъ условій жизни, не придетъ человѣкъ, знающій эти условія, и не оборонитъ ее отъ бѣды» (VII, 32). Кто таковъ этотъ Еруслапъ Лазаревичъ,—Успенскій, конечно, не говоритъ читателю, ибо не знаетъ и самъ...

Въ попыткахъ найти точку опоры и Успенскій, и Златовратскій, и многіе другіе независимо другъ отъ друга совершили одинъ и тотъ же путь; буквально тождественны и объекты ихъ самоутѣшенія. Все было бы спасено, если бы можно было приспособить къ цѣлу «лучшій народъ»—говоритъ, напримѣръ, Златовратскій; и Успенскій также ждетъ спасенія отъ «знающаго человѣка». Народники иногда пробовали утѣшиться какимъ-нибудь частнымъ явленіемъ; въ этомъ же иногда бывалъ грѣшенъ и Успенскій, жадно хватаясь за какое-нибудь самомалѣйшее «отрадное» явленіе. Напримѣръ: мірскимъ сходомъ рѣшено нанять избу для ночевки «странныхъ людей». «Кому же это пришло въ голову?»—спрашиваетъ обрадованный «отраднымъ явленіемъ» Успенскій.—«Коли меня обокрадутъ, да тебя обокрадутъ, да сожгутъ раза три всю деревню, такъ и придетъ въ голову!»—отвѣчаетъ крестьянинъ-собесѣдникъ нашему автору. И этотъ исключительно шкурный поступокъ (не пусти «странныхъ людей» совсѣмъ, такъ они, пожалуй, и не три раза сожгутъ деревню!) ищущій просвѣта Успенскій склоненъ счесть явно «отраднымъ» явленіемъ: «это *новое*,—думаетъ онъ,—этого *не было*; это *не хозяйственное*, а общественное, хоть капельку, но доброе. Тутъ есть ужъ вниманіе къ *чужому* горю, тоже капельное, но ужъ не только *свое*» (VII, 166).

Все это утѣшаетъ себя Успенскій-публицистъ, а художникъ-Успенскій тутъ же безжалостно разрушаетъ всѣ иллюзіи своего alter ego. Правда, и какъ публицистъ, Успенскій никогда не доходилъ до геркулесовыхъ столповъ идеализаціи кулачества, хотя и признавалъ сильныя стороны этого явленія. «...Въ кулачествѣ,—писалъ по этому поводу Успенскій,—вы видите несомнѣнное присутствіе ума, дарованія, таланта... для кулачества необходимо быть очень умнымъ и очень талантливымъ человѣкомъ» (VII, 37); но именно это-то и всего ужаснѣе, ибо кулачество въ то же самое время есть злокачественная язва, «органическій недугъ» общины, а не наносное пятно, которое можно стереть. Это безстрашное признаніе показываетъ, что Успенскій не могъ успокоиться и на другихъ «утѣшеніяхъ», которыя ему, художнику, подсо-

вывалъ его alter ego, публицистъ. Только что успѣетъ публицистъ порадоваться «отрадному» явленію, обрисовывающему этическую подоплеку общины, какъ художникъ безпощадно вскрываетъ передъ нимъ мрачную картину разлагающейся общины (см. очеркъ «Богъ грѣхамъ терпитъ», гл. IV—VII). Только что публицистъ займется маниловскими мечтаніями о «знающемъ человѣкѣ», который-де «оборонитъ общину отъ бѣды», какъ художникъ въ великолѣпномъ разсказѣ («Овца безъ стада», 1877 г.) выводитъ именно такого «знающаго» (во всякомъ случаѣ, болѣе «знающаго», чѣмъ крестьянинъ) человѣка, который шелъ съ цѣлью оборонить общину отъ бѣды и слиться съ народомъ, а пришелъ только къ горькому выводу: «не сольешься съ вами, а сопьешься» (VI, 200). Таковъ чаемый и ожидаемый Еруcланъ Лазаревичъ на реальной почвѣ россійской дѣятельности.

VII.

Итакъ, мы должны отказаться отъ всякихъ радужныхъ надеждъ и утѣшеній; мы присутствуемъ при безнадежной попыткѣ отыскать подъ ногами точку опоры... Въ концѣ концовъ, публицистъ стушевывается передъ художникомъ, который въ яркихъ образахъ выясняетъ причину разложенія общины, причину распаденія прадѣдовскихъ устоевъ. Эта причина—*шествіе капитализма*. На эту тему у Успенскаго есть ненамѣренно символистическая, яркая картина: по проселочнымъ дорогамъ крестьяне везутъ кулаку-купцу локомобиль. «...Тысячепудовое чудовище, наконецъ, пріѣхало изъ Москвы на станцію желѣзной дороги, и, окруженное массою распоясовскаго народа, тронулось оживлять мертвую округу. Широко разинуло оно свою нелѣпую, желѣзную пасть, какъ бы грозясь поглотить всю эту благодать, которая открывалась передъ нею, всю эту рвань, которая копошилась вокругъ нея. Медленно и грузно двигается оно впередъ; то затрещитъ и рухнетъ подъ нимъ гнилой мостъ, то застрянетъ оно на крутомъ подъемѣ; то вдругъ, на крутомъ поворотѣ, когда разойдутся и лошади, и люди, и съ гиканіемъ мчатъ его впередъ, оно вдругъ свернется

на бокъ и растянется на пашнѣ, раздавивъ подъ собою и дядю Егора, и дядю Пахома, да Микишку, да Андрюшку» («Книжка чековъ»; II, 144).

Таково пришествіе «грѣховодника-капитала», по выраженію Успенскаго въ другомъ его произведеніи («Письма съ дороги»); по одному этому выраженію можно видѣть, что если Успенскій и вѣрно видитъ въ капитализмѣ причину разложенія народныхъ устоевъ эпохи натуральнаго хозяйства, то въ то же время онъ склоненъ отнестись къ этой причинѣ вполнѣ отрицательно. Достаточно вспомнить, съ какимъ восторгомъ перечисляетъ онъ въ этихъ своихъ «Письмахъ съ дороги» всѣ препятствія, которыя сама природа западнаго побережья Кавказа ставитъ этому грѣховоднику-капиталу: и какой-то «трескунъ-камень», затрудняющій проведеніе желѣзной дороги въ Новороссійскъ, и палящее солнце и главное препятствіе—новороссійскую бухту, подверженную дѣйствію вѣтровъ... Это ярко символизируетъ тайныя упованія многихъ народниковъ той эпохи, идеологомъ которыхъ былъ, какъ мы еще укажемъ въ слѣдующей главѣ, В. В., перечислявшій въ своей книгѣ («Судьбы капитализма въ Россіи», 1881—82 гг.) всѣ препятствія, которыя условія русской жизни ставятъ пришествію капитализма. Мы знаемъ теперь, что, говоря символично, ни трескунъ-камень, ни открытая бухта не помѣшали пришествію «грѣховодника-капитала»: желѣзная дорога благополучно проведена, а въ бухтѣ выстроенъ молъ. И самъ Успенскій съ горечью сознается, что, несмотря на всѣ препятствія, грѣховодникъ-капиталъ «пришелъ-таки и разинулъ пасть!...» (X, 13).

Отрицательное отношеніе къ капитализму въ художественномъ народничествѣ объясняется, конечно, не только тѣмъ, что капитализмъ разрушалъ своимъ пришествіемъ общинные устои; основныя причины такого отношенія шли неизмѣримо дальше и въ ширь, и въ глубь: съ одной стороны, онѣ были *эстетическаго*, а съ другой—*этическаго* характера. О послѣднихъ мы поговоримъ ниже, а теперь остановимся на первыхъ, изложенію которыхъ посвящены два замѣчательныхъ произведенія Успенскаго «Крестьянинъ и крестьянскій трудъ» (1880 г.) и «Власть земли» (1882 г.).

Въ своей автобіографіи Успенскій разсказываетъ, какъ «подлинная правда жизни» повлекла его къ *источнику*, т. е., къ мужику: «по несчастью,—прибавляетъ онъ,—я попалъ въ такія мѣста, гдѣ *источника* видно не было... Деньга привалила въ эти мѣста»...—и Успенскій воочію видѣлъ разложеніе исконныхъ устоевъ подъ вліяніемъ капитализма. Онъ видѣлъ, что подъ вліяніемъ капиталистическихъ отношеній деревня распадается на тѣ же три класса, о которыхъ въ это же самое время говорилъ и Златовратскій,—на «пьяницъ», «хозяйныхъ мужиковъ» и «міроѣдовъ» (конечно, Успенскій не употребляетъ этихъ терминовъ). «...Черезъ десять лѣтъ (много-много)—говоритъ Успенскій—Ивану Ермолаевичу (типъ «хозяйственнаго» мужика) и ему подобнымъ нельзя будетъ жить на свѣтѣ: они воспроизведутъ къ тому времени два новыя сословія, которыя будутъ тѣснить и напирать на «крестьянство» съ двухъ сторонъ: сверху будетъ насѣдать представитель третьяго сословія, а снизу тотъ же братъ-мужикъ, но уже представитель четвертаго сословія» (VIII, 15).

Въ чемъ же лежитъ причина появленія этого четвертаго сословія? Успенскій пробуетъ утѣшить себя старой погудкой на новый ладъ, заявляя, что четвертое сословіе есть «продуктъ безсердечной общественной невнимательности—ничего болѣе (!)...» Но тутъ же онъ чувствуетъ всю маниловщину подобнаго отвѣта и выясняетъ читателю, что причина эта лежитъ въ неуклонномъ шествіи впередъ такъ называемой «цивилизаціи». Идетъ цивилизація, идетъ капитализмъ и безпощадно разрушаетъ былую стройность общинныхъ отношеній и красоту и цѣльность крестьянскаго труда; капитализмъ въ корнѣ подтачиваетъ всю *эстетику* земледѣльческихъ идеаловъ, великолѣпно вскрытую Успенскимъ въ его «Крестьянинѣ и крестьянскомъ трудѣ». Весь тысячелѣтній крестьянскій трудъ былъ бы толченіемъ воды въ ступѣ, если бы крестьянинъ не жилъ полной жизнью, на груди матери-земли; фраза эта—о «жизни на груди природы», о «единеніи съ природой»—такъ избита и опошлена, что нужна нѣкоторая смѣлость для ея приложенія къ крестьянской жизни,—и, однако, она приложима къ ней болѣе, чѣмъ къ чему бы то ни было другому. Крестьянинъ, съ одной сто-

роны, живетъ въ полномъ подчиненіи «землѣ», и, съ другой стороны, въ полномъ единеніи съ нею, сказывающемся въ пантеистическихъ или почти пантеистическихъ формахъ; всю внутреннюю осмысленность и цѣлостность этой жизни Успенскій и пытается вскрыть въ своемъ поистинѣ блестящемъ, вышеупомянутомъ произведеніи и въ не менѣе знаменитой «Власти земли».

Въ своей автобіографіи Успенскій разсказываетъ, какъ въ медвѣжьемъ углу Новгородской губерніи, куда еще мало проникли вѣянія капиталистическихъ отношеній, онъ «въ первый разъ въ жизни увидѣлъ дѣйствительно *одну подлинную важную черту въ основахъ жизни русскаго народа*—именно власть земли»; эта черта объяснила ему всю стройность и цѣльность сизифовой крестьянской работы. Объяснить—значитъ оправдать; и дѣйствительно, съ новой своей точки зрѣнія Успенскій оправдалъ ту «темноту» народа, которая была такъ наруку темнымъ силамъ абсолютизма и такъ враждебна интеллигенціи; такъ, напримѣръ, великолѣпно и остроумно вскрываетъ Успенскій связь идеи абсолютизма съ земледѣльческимъ трудомъ, слѣдствіемъ чего можетъ явиться только требованіе «не суйся!», обращаемое народомъ къ интеллигенту-народнику—не суйся между молотомъ и наковальней, между экономическими и политическими идеалами крестьянства. Конечно, Успенскій видитъ, что это трагическое для интеллигенціи требованіе совершенно неисполнимо и можетъ быть наруку только эпигонамъ славянофильства и славянофильствующимъ народникамъ; очевидно поэтому, что самъ онъ отнюдь не преклоняется предъ «властью земли»; онъ только объясняетъ этимъ принципомъ всѣ—и свѣтлыя и темныя—стороны крестьянскаго обихода. Наиболѣе свѣтлой стороной является *эстетическая* гармоничность, цѣльность и красота земледѣльческаго уклада жизни.

Но вотъ является капитализмъ. Конечно, и въ немъ есть свои свѣтлыя и темныя стороны; одной изъ наиболѣе темныхъ для Успенскаго является именно разрушеніе сельско-хозяйственной эстетики. «...Стройность сельско-хозяйственныхъ, земледѣльческихъ идеаловъ безпощадно разрушается такъ называемой цивилизаціей, — пишетъ

Успенскій.—До освобожденія крестьянъ нашъ народъ не имѣлъ съ этой язвой никакого дѣла (конечно, Успенскій иронизируетъ, какъ видно изъ дальнѣйшаго); онъ стоялъ къ ней спиной, устремляя взоръ единственно на помѣщій амбаръ, для наполненія котораго изощрялъ свою природную приспособительную способность. Теперь же, когда онъ, обернувшись къ амбару спиной, сталъ къ цивилизаціи лицомъ, цѣло его, его міросозерцаніе, общественныя и частныя отношенія — все это очутилось въ большой опасности. Ибо цивилизація эта, какъ кажется, имѣетъ единственной цѣлью стереть съ лица земли всѣ вышеупомянутые земледѣльческіе идеалы»... Успенскій ставитъ вопросъ ребромъ: съ одной стороны, земледѣльческіе идеалы, съ другой—цивилизація; одно должно побѣдить другое, средняго выхода нѣтъ. Что дѣлать для сохраненія этихъ идеаловъ во всей красотѣ ихъ цѣльности? Средство только одно: цивилизація хочетъ «стереть съ лица земли» всѣ эти идеалы? — ну, такъ надо «смести съ лица земли» самоё цивилизацію во всѣхъ ея проявленіяхъ, начиная отъ керосиновой лампы и ситца и кончая книгопечатаніемъ и желѣзными дорогами... Самъ Успенскій называетъ такое пожеланіе «крайнимъ легкомысліемъ» (давшимъ, однако, плодъ сторицею въ толстовствѣ 80-хъ годовъ); вся глубина этого, мягко выражаясь, «легкомыслія» ясна уже изъ одного того, что и самъ Иванъ Ермолаевичъ отнюдь не желаетъ переходить отъ керосиновой лампы къ лучинѣ. «И выходитъ поэтому — безнадежно заключаетъ Успенскій — для всякаго что-нибудь думающаго о народѣ человѣка задача, поистинѣ неразрѣшимая; цивилизація идетъ, а ты, наблюдатель русской жизни, мало того, что не можешь остановить этого шествія, но еще... не долженъ, не имѣешь ни права, ни резона соваться, въ виду того, что идеалы земледѣльческіе прекрасны и совершенны. Итакъ, остановить шествіе *не можешь*, а соваться *не долженъ*» (VIII, 33—5).

Конечно, нетрудно разорвать этотъ заколдованный кругъ, и притомъ въ обоихъ пунктахъ. Остановить «шествіе цивилизаціи» критическій народникъ, разумѣется, не только *не можетъ*, но и *не долженъ*; но онъ и можетъ и долженъ бороться за направленіе этого «шествія»

(въ этомъ былъ весь смыслъ происходившихъ какъ разъ въ то время народовольческихъ попытокъ «захвата власти»); съ другой стороны, онъ не только можетъ, но и долженъ «соваться», ибо для него обязательны не мнѣнія, а интересы народа, котораго по пути безжалостно давитъ тяжелая колесница цивилизаціи. Но дѣло теперь не въ этомъ; интересно для насъ въ данномъ случаѣ только отрицательное отношеніе Успенскаго къ капитализму на основаніи мотивовъ чисто *эстетическаго* характера: капитализмъ губитъ красоту и цѣльность сельско-хозяйственныхъ идеаловъ.

VIII.

Другая причина отрицательнаго отношенія къ капитализму, какъ мы уже отмѣтили выше, является основанной на *этической* почвѣ, или, вѣрнѣе, на этико-соціологической: капитализмъ губитъ цѣльность и гармоничность самой человѣческой личности, обращая ее изъ цѣли въ средство. Эта точка зрѣнія на капитализмъ ярко очерчивается Успенскимъ въ одной притчѣ, которую онъ разсказываетъ словами какого-то стараго раскольника. «Лежало, изволишь ли видѣть, тысячу лѣтъ, а можетъ и сто тысячъ лѣтъ [1]), подъ землею, на необыкновенной глубинѣ, огромнѣйшее пространство желѣза. Лежало оно холодное, мертвое, недвижимое, ржавое; ...и лежало оно такимъ трупомъ бездыханнымъ несчетные вѣки вѣковъ. А надъ нимъ, какъ надъ мертвецомъ, Господь насыпалъ огромные холмы и долины земли. На землѣ этой росла зеленая трава, яркіе цвѣточки, росли хлѣба, овсы, льны, лѣса дремучіе и стояли деревни, села и храмы Божіи. И жили въ этихъ деревняхъ мужики, бабы и ребята, жили своимъ трудомъ, своимъ домомъ, каждый былъ самъ себѣ хозяинъ. Такъ вотъ какъ было: подъ землей лежалъ желѣзный мертвецъ, трупъ бездыханный, а на землѣ жилъ живой человѣкъ... Лежитъ мертвое тѣло, живетъ живой человѣкъ»... Но тутъ-то и появился «нѣкоторый завистникъ»,—Капи-

---

[1]) Одна эта фраза ясно показываетъ апокрифичность существованія этого «стараго раскольника», за которымъ, очевидно, стоитъ самъ Успенскій.

талъ, который и испортилъ всю эту идиллію: «...пришелъ, на людей не поглядѣлъ, Богу не помолился, а прямо носомъ-то своимъ въ землю воткнулся... Воткнулся и засверлилъ!.. И что же стало! Стало мертвое желѣзо разогрѣваться, стало теплѣть, мякнуть, потянулось, разогрѣлось—ожило!... ...Поднялось оно изъ-подъ земли и заиграло! И проволокой вокругъ всего свѣта обвилось, ...и побѣжало пароходами, вагонами, заиграло колесами на мельницахъ, на фабрикахъ, застучало станками.,. словомъ,—разгулялось по всему бѣлу-свѣту и на всей своей волѣ!... А что же стало съ живымъ-то человѣкомъ?... Проволоки, колеса, винты, станки... вытащили его изъ своего дома, отняли его отъ хозяйства, приставили его холопомъ у винтовъ, у станковъ, при котлахъ и при печахъ!... Каждый прикованъ къ своему — ...и отойти ему нельзя! Какъ отошелъ—такъ и ѣсть нечего!... Какъ пересталъ у печки горѣть — умирай! А желѣзо-то гуляетъ по всему свѣту, со всѣмъ свѣтомъ разговариваетъ» (V, 188).

Въ этой поэтической «притчѣ» отмѣченъ совершенно вѣрный фактъ: капиталистическія отношенія, дѣйствительно, стремятся обратить человѣка изъ цѣли въ средство, превратить его въ «палецъ отъ ноги» общественнаго организма. Фактъ отмѣченъ вѣрно, но вѣрно ли сдѣланы выводы изъ этого факта? Въ этомъ весь вопросъ. Апокрифическій раскольникъ строитъ на своей притчѣ такое уже давно намъ знакомое заключеніе: надо воспользоваться положительными сторонами капиталистическаго производства и отказаться отъ принятія его отрицательныхъ сторонъ: «давай намъ косу, борону, давай намъ швейную машину, давай косилку, прессъ—все давай, чтобъ человѣкъ жилъ дома, жилъ полнымъ порядкомъ, а въ машину его не преображай!»... Какъ видимъ, это уже слѣдующая ступень отношенія къ «цивилизаціи», по сравненію съ желаніемъ «смести съ лица» земли всю эту цивилизацію со всѣми ея ситцами, желѣзными дорогами, керосиновыми лампами и книгопечатаніемъ. При полной невозможности выполненія такой радикальной мѣры оставалось попытаться исполнить рецептъ «стараго раскольника» и отдѣлить плевелы капитализма отъ пше-

ницы его... Но оказалось, какъ мы уже знаемъ, что и эта вторая мѣра настолько же неудобоисполнима. Легко сказать: пріемлю швейную машину, но отвергаю раздѣленіе труда; не мѣшало бы, однако, подумать нашему нашему апокриѳическому раскольнику: а кто же будетъ стоять при той машинѣ, которая будетъ дѣлать части пріемлемой имъ швейной машины? Здѣсь передъ нами, дѣйствительно,—circulus vitiosus, разорвать который нѣтъ возможности; здѣсь—коренная ошибка народничества, вѣрившаго въ возможность отдѣлить козлищъ и овецъ въ капитализмѣ.

Но въ этой своей ошибкѣ художественное народничество оказывается безъ вины виноватымъ, или, вѣрнѣе, виновнымъ лишь постольку, поскольку публицистика брала въ немъ верхъ надъ художественностью. Художникъ-Успенскій трезво и безстрашно вскрывалъ самыя глубокія язвы современной дѣйствительности; но рядомъ съ нимъ работалъ и публицистъ-Успенскій, опиравшійся въ построеніи своихъ теорій на соціологическую теорію прогресса Михайловскаго, громадное идейное вліяніе котораго на Успенскаго должно быть нами тщательно отмѣчено. Какъ бы ни относиться къ міровоззрѣнію Михайловскаго (а мы, какъ это уже извѣстно читателю, склонны цѣнить его очень высоко), во всякомъ случаѣ, можно считать окончательно установленной ошибочность знаменитой «формулы прогресса» Михайловскаго, взятой въ ея цѣломъ. Но именно эту формулу, и именно въ ея цѣломъ, клалъ въ основу всѣхъ своихъ теоретическихъ взглядовъ Успенскій [1]; по его мнѣнію, формула прогресса Михайловскаго «окончательно рѣшаетъ вопросъ какъ о томъ, что вообще нравственно, разумно, справедливо, такъ и о томъ, что такое Россія, Европа, народъ и цивилизація». Эту формулу, считающую прогрессивнымъ наименьшее экономическое раздѣленіе труда при наибольшемъ физіологическомъ, Успенскій, опираясь на авторитетъ Л. Толстого, видѣлъ осуществленной «къ нашему, т. е., русскому огромному счастью.., въ глубинахъ нашихъ народныхъ массъ» (IX, 43—4). Отсюда та идеализація *типа*

---

[1]) Формулу эту—писалъ Успенскій—«нельзя, будучи справедливымъ, не признавать за вполнѣ справедливую» (IX, 56).

развитія русской общинной жизни, которая безъ труда могла перейти въ идеализацію и *степени* ея развитія; но ни теоретикъ Михайловскій, ни художникъ Успенскій не были повинны въ этомъ грѣхѣ. Такъ, напримѣръ, въ разсказѣ Успенскаго «Овца безъ стада» (1877 г.) мы встрѣчаемся съ яркой попыткой такой проповѣди — съ теоретической идеализаціей мужицкой жизни; но тутъ же Успенскій - художникъ съ еще большею яркостью вскрываетъ всю безпочвенность и теоретичность такихъ ультранародническихъ попытокъ.

Вообще, отъ догматическаго народничества Успенскаго-художника отдѣляла цѣлая пропасть. Мы видѣли выше, что Успенскій твердо отстаивалъ положеніе о стройности, гармоничности и красотѣ формъ народной жизни; но онъ же первый подчеркнулъ ту еретическую для народниковъ-догматиковъ мысль, что въ созданіи этихъ формъ нѣтъ никакой заслуги русскаго народа. Въ очеркахъ «Изъ разговоровъ съ пріятелями» (на тему о «власти земли») (1883 г.) онъ съ безпощадной логичностью проводитъ эту мысль устами своего alter ego, нѣкоего Протасова-Пигасова (см. первый изъ этихъ великолѣпныхъ очерковъ — «Безъ своей воли»). Пигасовъ, къ великому негодованію правовѣрнаго народника Березникова, проводитъ теорію строенія формъ народной жизни *самопроизвольно*, безъ участія народнаго ума или воли: это—своего рода органическій процессъ. Вѣдь, и всякая галка, если разсмотрѣть ея организацію, «удивительно ловко и умно устроена», но, вѣдь, не приписываемъ же мы эту организацію уму или волѣ самой этой галки?.. Въ отвѣтъ на это негодующій Березниковъ съ жаромъ описываетъ рыболовную ильменскую артель, дошедшую «своимъ умомъ» даже до астрономіи, до изученія вѣтровъ и т. п. для оріентировки по озеру... «Откуда все это произошло? — побѣдоносно вопрошаетъ Березниковъ: — ...кѣмъ или чѣмъ все это организовано? Народнымъ умомъ, или... ну, чѣмъ?..

Пигасовъ молча выслушалъ этотъ вопросъ и какъ-то нехотя проговорилъ:

— Да тамъ у васъ какую рыбу ловятъ?

— У насъ? У насъ тамъ ловятъ сиговъ... ни болѣе, ни менѣе!

— Ну, такъ все это и произведено,—спокойно отвѣчалъ Пигасовъ,—не умомъ, а... сигомъ!..» Ибо: «позвольте мнѣ спросить васъ, въ свою очередь, что было бы съ вашей артелью, если бы сиги вдругъ исчезли?... Вѣроятно, не было бы и артели, не было бы ни вашей астрономіи, ни вашихъ теорій вѣтра» (VIII, 139—144). Конечно, это только остроумный парадоксъ; но не характерно ли, что ярый народникъ Березниковъ, съ разрѣшенія автора, безсильно складываетъ оружіе въ попыткѣ «опровергнуть» этотъ парадоксъ?

Итакъ, каковы бы ни были теоретическія обоснованія Успенскаго, но художникъ въ немъ всегда бралъ верхъ надъ публицистомъ. Художникъ этотъ яркими образами нарисовалъ картину разложенія земледѣльческихъ идеаловъ и ясно указалъ на причины такого разложенія. Онъ неоспоримыми наблюденіями подтвердилъ, что современная русская община есть не этическая, а экономическая концепція, что поэтому соціально-экономическая дифференціація неизбѣжно вторгается въ деревню, и что «разрушеніе однородности средствъ къ существованію» въ общинѣ сопутствуетъ «отсутствію нравственной связи» между членами этой общины.

Всѣ поиски «отрадныхъ» явленій оказываются тщетными, равно какъ и всѣ упованія на то, что придетъ «знающій» человѣкъ и оборонитъ общину отъ бѣды. Никакой «знающій» человѣкъ не можетъ, признаетъ самъ Успенскій, задержать «шествіе цивилизаціи» и «грѣховодника-капитала»; каково бы ни было эстетическое и этико-соціологическое отрицательное вліяніе капитализма — не во власти «знающаго» человѣка измѣнить направленіе его движенія. Когда знающій человѣкъ видитъ, что жизнь ставитъ передъ нимъ роковую дилемму—капитализмъ или красота и справедливость общинныхъ идеаловъ?—то онъ долженъ признать, что всѣ шансы на побѣду за первымъ. Попытка же и капиталъ пріобрѣсти, и красоту общинныхъ идеаловъ соблюсти,—при помощи отверженія отрицательныхъ сторонъ капитализма и принятія его положительныхъ сторонъ, — еще болѣе неосуществима, ибо связь между этими сторонами капитализма является органической и неразрывной.

Однако, есть еще и третья возможность, не замѣченная ни художественнымъ, ни теоретическимъ народничествомъ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ и выяснившаяся только къ исходу XIX-го столѣтія: это признаніе одновременной возможности и экономическаго, и физіологическаго раздѣленія труда, т. е., признаніе капитализма, и одновременная политическая борьба, для осуществленія реформы общиннаго строя и сочетанія эволюціонировавшихъ общинныхъ идеаловъ съ капиталистическимъ строемъ—«соціализація земли»... Но въ восьмидесятыхъ годахъ этой возможности не чувствовалъ Успенскій, не видѣлъ ея и Михайловскій, народничество не видѣло ни въ чемъ выхода и съ тяжелымъ сердцемъ смотрѣло на разложеніе своихъ завѣтныхъ идеаловъ и на торжество идеаловъ сословно-мѣщанскихъ, буржуазныхъ, при одновременномъ махровомъ расцвѣтѣ идеаловъ этическаго мѣщанства и основоположеній самодовольной адуевщины. Съ этой эпохой общественнаго мѣщанства намъ теперь и предстоитъ познакомиться.

Эпоха общественнаго мѣщанства.

I.

Эпоха общественнаго мѣщанства была возвращеніемъ къ адуевскимъ идеаламъ. И для такого возвращенія русскому «культурному» обществу не пришлось дѣлать головоломнаго прыжка на тридцать лѣтъ назадъ: мѣщанскіе идеалы продолжали мирно процвѣтать подъ сѣнью шестидесятыхъ и даже семидесятыхъ годовъ; въ восьмидесятыхъ—они только распустились махровымъ цвѣтомъ. Мы бѣгло прослѣдимъ за этой преемственной связью мѣщанства послѣ Адуева и Штольца, т. е., послѣ окончанія эпохи мѣщанства оффиціальнаго.

Разночинецъ, пришедшій въ шестидесятыхъ годахъ, могъ отнестись только съ рѣзкимъ осужденіемъ къ добродѣтельному мѣщанству героевъ Гончарова (такъ къ нимъ и отнесся Добролюбовъ); но это осужденіе было не вполнѣ искреннимъ. Вспомнимъ, какъ завидовалъ Добролюбовъ «мѣщанскому счастью» окружавшей его среды, какъ онъ иногда старался быть «какъ всѣ» (см. его письма и дневникъ). Разночинецъ долженъ былъ бороться съ тѣми заманчивыми перспективами, которыя рисовались ему идеологами мѣщанства; изъ борьбы этой онъ чаще всего выходилъ побѣдителемъ, но иногда сильно помятый. Исторію такой борьбы разсказалъ намъ Помяловскій въ двухъ своихъ романахъ («Мѣщанское счастье» и «Молотовъ», 1861 г.).

Егоръ Ивановичъ Молотовъ, герой обоихъ романовъ Помяловскаго,—типичный разночинецъ, съ тоскою спра-

шивающій себя: «гдѣ тѣ липы, подъ которыми прошло мое дѣтство? Нѣтъ тѣхъ липъ, да и не было никогда»... Вотъ первая заманка мѣщанства — создать эти «липы», если не для себя, то для своихъ дѣтей; въ Молотовѣ долго боролись задатки типичнаго разночинца, ненавидящаго мѣщанство, со стремленіемъ создать себѣ свои «липы». У него есть другъ Негодящевъ — предсказанный Помяловскимъ типъ восьмидесятника pur sang; принципы Негодящева предвосхищаютъ на четверть вѣка смыслъ всей философіи восьмидесятыхъ годовъ: «можно читать Фауста и служить очень порядочно... Прочь вопросы! Ихъ жизнь разрѣшитъ, только бери ее такъ, какъ она есть: ...безъ смысла жизнь — живи безъ смысла; худо жить — живи худо». Надъ этой философіей Молотовъ зло иронизируетъ: «вотъ чиновные принципы, возведенные къ вѣчнымъ началамъ разума!.. трансцендентальное чиновничество!.. Фаустъ въ вицъ-мундирѣ, Гамлетъ въ канцеляріи его превосходительства!» Въ немъ вспыхиваетъ ненависть къ мѣщанству; онъ дорого цѣнитъ свою личность, онъ не согласенъ жить безъ смысла и жить худо, онъ ищетъ смысла и широты въ жизни: «мое призваніе—жить... всей душой, всѣми порами тѣла жить хочу!» Но это—только внезапная вспышка: черезъ день онъ уже тоскуетъ и колеблется—какъ жить? какъ жить такъ, чтобы «...не старую, отцами переданную жизнь продолжать, а создать свою... Выдумать ее, что ли?.. сочинить?.. у умныхъ людей спросить?..» А еще черезъ день онъ уѣзжаетъ къ Негодящему, чтобы начать тянуть чиновничью лямку. (Помяловскій, Сочиненія, «Мѣщанское счастье», стр. 27, 35, 104—107, 119 и др.).

Мы его встрѣчаемъ только черезъ много лѣтъ, и передъ нами во всей своей красѣ либеральный чиновникъ, почти вполнѣ забывшій былые свои запросы и завязнувшій въ мѣщанскомъ болотѣ. Онъ не прочь порисоваться своимъ происхожденіемъ, способенъ признавать «хорошія слова»—трудъ, честь, талантъ и т. п. (его товарищъ Череванинъ называетъ ихъ «пустыми словами»); онъ готовъ признать, что «чиновничество — какой-то огромный резервуаръ, поглощающій силы народныя»; у него иногда является «страстное желаніе сдѣлать всѣхъ людей счастливыми»—и онъ, конечно, во всемъ этомъ искрененъ, но не идетъ

дальше фразы. Это сближаетъ его съ лишними людьми, а отличаетъ отъ нихъ его то, что онъ стоитъ гораздо ближе къ мѣщанству. Онъ самъ сознается: «честная чичиковщина настала, и, вотъ, сознаю, что я тоже пріобрѣтатель... Отвѣдавъ вольнаго труда, я нашелъ что департаментъ вѣрнѣе обезпечиваетъ человѣка». Онъ совсѣмъ какъ дядюшка Адуевъ продалъ себя безъ остатка комфорту; съ чисто мѣщанскимъ самодовольствомъ описываетъ онъ свою квартиру: «на стѣнахъ картины и канделябры, на окнахъ пальма, золотое дерево, фига, лимонъ, кактусъ и плющъ, на столахъ вазы, на полу коверъ, предъ каминомъ дорогой рѣзьбы орѣховое дерево... Положенное число разъ я бываю въ русскомъ театрѣ и въ итальянской оперѣ». Вотъ онъ, мѣщанскій идеалъ; лимонъ и кактусъ на окнахъ и положенное число посѣщеній театра! Это—тотъ самый идеалъ, при взглядѣ на который, по словамъ Помяловскаго, человѣку съ большими запросами отъ жизни думается: «о, Господи, не накажи меня подобнымъ счастьемъ, не допусти меня успокоиться въ томъ мирномъ, безмятежномъ пристанищѣ, гдѣ совершается такая жизнь».

И ты счастливъ?—спрашиваетъ Молотова его невѣста Надя, ищущая натура, съ задатками болѣе широкими, чѣмъ на какіе можетъ отвѣтить Молотовъ (ихъ взаимоотношеніе приблизительно таково же, какъ между Ольгой и Штольцемъ). Но Молотовъ не настолько мѣщанинъ, какъ Штольцъ! Онъ хотя и пытается оправдать свое мѣщанство, но все-таки сознается, что ему приходится испытывать тоску: «экое дѣло, думалось мнѣ, что я честенъ, не пью водки и въ квартирѣ у меня хорошо!.. Что въ томъ толку?.. Куда пошли мои силы?.. На брюхо свое, на добываніе насущнаго хлѣба!.. Благонравная чичиковщина!.. Скучно!.. Чортъ бы побралъ, думалъ я, мое мѣщанское счастье!..» Но все это говорится въ прошедшемъ времени; въ настоящемъ же Молотовъ оправдываетъ себя тѣмъ (и оправданіе это хуже всякаго обвинительнаго приговора), что онъ—средній человѣкъ, человѣкъ толпы: «неужели запрещено устроить простое, мѣщанское счастье?.. Надя, милліоны живутъ съ единственнымъ призваніемъ—честно наслаждаться жизнью... Мы—простые люди, люди толпы.

Ты согласна на это?» И бѣдной дѣвушкѣ, которая ждала и достойна была лучшаго, приходится отвѣтить съ ясно просвѣчивающей грустью передъ разрушенными мечтами и иллюзіями: «я... твоя, вѣдь!» И этимъ Помяловскій оканчиваетъ свою повѣсть, справедливо и съ горечью отмѣчая отъ себя: «тутъ и конецъ мѣщанскому счастью. Эхъ, господа, что-то скучно!..»

Этими же почти словами закончилъ Гоголь разсказъ о томъ, какъ поссорился Иванъ Ивановичъ съ Иваномъ Никифоровичемъ; да и въ самомъ дѣлѣ, развѣ есть рѣзкая граница между мѣщанскимъ счастьемъ Молотова и растительнымъ счастьемъ гоголевскихъ героевъ? Главная разница въ томъ, что Молотовъ представляетъ изъ себя нѣчто среднее пропорціональное между мѣщаниномъ и лишнимъ человѣкомъ; отъ лишняго человѣка его отдѣляетъ мѣщанство, отъ мѣщанства—сознаніе, что онъ—мѣщанинъ. Въ немъ олицетворилось невольное и безсознательное влеченіе нѣкоторой части разночинцевъ къ мѣщанству и въ то же самое время сознаніе всѣхъ отрицательныхъ сторонъ этого мѣщанства. Помяловскій, самъ разночинецъ, относился къ своему герою съ достаточной симпатіей въ первой повѣсти и не скрывалъ своего ироническаго отношенія къ нему во второмъ романѣ, гдѣ Молотовъ сталъ ближе къ мѣщанству. И если на типѣ Молотова мы знакомимся съ небольшой частью разночинцевъ, сохранившихъ свои симпатіи къ мѣщанству, то въ Помяловскомъ мы видимъ разночинца шестидесятыхъ годовъ, относящагося къ мѣщанству болѣе чѣмъ съ ненавистью. Художникъ Череванинъ, со своей философіей «кладбищенства», появляющійся въ «Молотовѣ» — alter ego Помяловскаго; онъ такъ кладбищенствуетъ о мѣщанахъ: «у этихъ людей ничего нѣтъ своего, нѣтъ нравственной собственности. Все это—ходячее повтореніе и подражаніе... Что бы ни дѣлали эти люди: смотрятъ ли они на закатъ солнца, ѣдятъ ли горячія щи, Богу ли молятся или хоронятъ отца,—и мысль, и слово, и смѣхъ, и слезы—все у нихъ получено по наслѣдству; и добродѣтели у нихъ не свои, и пороки не свои, и умъ чужой. Что же ты такое, эй, ты, честный человѣкъ? Гдѣ твоя личность, индивидуальность, гдѣ твой талантъ, прибавилъ ли ты хоть грошъ къ нему?»

Конечно, не прибавилъ, такъ какъ мѣщанинъ не имѣетъ своей индивидуальности (Помяловскій, Сочиненія, «Молотовъ», стр. 157, 192, 255, 295—300 и др.).

Мы уже встрѣчались съ кладбищенствомъ Череванина; теперь же отмѣчаемъ то обстоятельство, что задуманная Помяловскимъ апологія мѣщанства (если она была имъ задумана) совершенно сошла на нѣтъ; онъ самъ не выдержалъ разъ взятаго тона и изъ апологета превратился чуть-ли не въ сатирика. Онъ не осудилъ Молотова окончательно, но и не выдалъ ему монтіоновской преміи за мѣщанскую добродѣтель; и Писаревъ совершенно правъ, говоря, что для Гончарова Штольцъ есть идеалъ, о которомъ едва позволительно мечтать, а для Помяловскаго Молотовъ есть minimum, на которомъ едва ли позволительно останавливаться, а, быть можетъ, и совершенно непозволительно. Помяловскаго онъ не только не считаетъ апологетомъ мѣщанства, но, наоборотъ, видитъ въ немъ своего союзника и рѣшительнаго индивидуалиста: «...спасибо тебѣ, Помяловскій, за то, что ты сильнымъ и убѣдительнымъ твоимъ словомъ заступился рѣшительно за святыню человѣческой личности».

II.

Какъ бы то ни было, но фактъ налицо: пришествіе разночинца еще далеко не знаменовало собою окончательной побѣды русской интеллигенціи надъ мѣщанскими идеалами. Къ тому же, едва только «разночинецъ пришелъ», какъ уже раздался тревожный возгласъ: «идетъ чумазый!», идетъ сословно-экономическое мѣщанство во всеоружіи мѣщанства этическаго. Возгласъ этотъ принадлежалъ Салтыкову, и объ этомъ мы уже говорили; теперь же мы хотимъ отмѣтить романъ Писемскаго «Мѣщане» (1877 г.), въ которомъ подробно живописуется пришествіе этого сословно-этическаго мѣщанства. Впрочемъ, терминъ «мѣщанство» Писемскій понимаетъ исключительно въ сословно-экономическомъ смыслѣ; мѣщане — это «продуктъ капитала, самой пагубной силы настоящаго времени; существовавшее рыцарство, по своему деспотизму, ничто въ сравненіи съ капиталомъ» (стр. 104;

Собр. соч., изд. 2-ое). И такое мѣщанство повсюду ломится въ двери: «все сплошь и кругомъ превращается въ мѣщанство» (Ibid., 29); чумазый идетъ. И плодами наукъ, искусствъ, творчества человѣческаго генія пользуются теперь почти всецѣло мѣщане, «торгашъ, ремесленникъ, дрянь разная, шваль—и, однако, они теперь герои дня!» (Ibid., 31); это болѣе всего возмущаетъ главнаго героя романа, блещущаго всѣми добродѣтелями Бѣгушева (онъ-же Бѣлавинъ изъ «Тысячи душъ», онъ-же генералъ Коптинъ изъ «Людей сороковыхъ годовъ»). Но этотъ добродѣтельный герой нигдѣ не задается вопросомъ объ основныхъ признакахъ мѣщанства; его въ сущности нисколько не возмущаетъ мѣщанство этическое, онъ только мечетъ громы противъ сословнаго мѣщанства и требуетъ Бога на землю, чтобы дать новое содержаніе жизни. Вотъ одинъ діалогъ:

— «И работникъ, по твоему, превратится въ такого же мѣщанина, какъ и хозяинъ? (спрашиваетъ Бѣгушевъ).

— Непремѣнно (отвѣчаетъ Тюменевъ, сановный либералъ романа), но того только и желать надобно...

— Ну, нѣтъ!.. нѣтъ!..—заговорилъ Бѣгушевъ, замотавъ головой, какимъ-то трагическимъ голосомъ;—пусть лучше сойдетъ на землю огненный дождь, потопъ, лопнетъ кора земная, но я этой курицы во щахъ, о которой мечталъ Генрихъ IV, міру не желаю.

— Но чего же ты именно желаешь, любопытно знать? — сказалъ Тюменевъ.

— Бога на землю! —воскликнулъ Бѣгушевъ» (Ibid., 32). Бѣгушевъ, очевидно, ненавидитъ сословно-экономическое мѣщанство за узость и скудость его духовной жизни, за отсутствіе свѣтлой и зиждущей идеи; мы сейчасъ увидимъ, такъ ли это, а пока мимоходомъ замѣтимъ, что подъ Бѣгушевымъ (отчасти также и подъ Александромъ Ивановичемъ Коптинымъ въ «Людяхъ сороковыхъ годовъ») довольно ясно виденъ Герценъ послѣдняго періода жизни. Таковы, напримѣръ, характерныя черты Бѣгушева: его вѣра въ Европу, разочарованіе 1848-мъ годомъ, послѣдующій скептицизмъ, мысль, что въ Европѣ «все мало-по-малу превращается въ мѣщанство»; наконецъ, даже знаменитое

предсказаніе Герценомъ франко-прусской войны («теперь графъ Бисмаркъ,— ваше дѣло!») почти буквально повторяется въ одной фразѣ Бѣгушева («...показывается каска Бисмарка...»; см. все это Ibid., 93—95). Все это достаточно очевидно, но не менѣе очевидно и то, что Писемскій далъ не копію, а пародію Герцена, такъ какъ совершенно былъ не въ силахъ понять, что Герценъ осуждалъ мѣщанство отнюдь не только съ сословно-экономической точки зрѣнія, т. е., не только понимая подъ нимъ буржуазію. Его Бѣгушевъ—самъ жалкій мѣщанинъ, и къ чему сводится его требованіе «Бога на землю», достаточно ясно изъ одной центральной сцены романа, которая убѣдительно показываетъ, съ какой скудостью мысли Писемскій понималъ «мѣщанство». Послѣ званаго обѣда у одного изъ разбогатѣвшихъ «мѣщанъ», полковника Янсутскаго, Бѣгушевъ заказываетъ ужинъ у себя дома, чтобы показать, «какъ нужно ѣсть»... Онъ съ паѳосомъ объясняетъ всѣ достоинства пулярды съ трюфелями, маседуана и краснаго вина, по сравненію ихъ съ тѣми, какіе были у «мѣщанина» Янсутскаго. «Мѣщане!.. Они никогда не будутъ порядочно ѣсть»—заключаетъ онъ съ полнымъ сознаніемъ своего превосходства... (Ibid., 104).

Не довольно-ли? Намъ кажется, что вполнѣ довольно для того, чтобы вывести заключеніе о полнѣйшемъ мѣщанствѣ и Писемскаго, и его героя: достаточно одного послѣдняго гастрономическаго критерія мѣщанства... Мы не остановились бы такъ подробно на рампѣ Писемскаго, если бы онъ не иллюстрировалъ собою—все-таки въ общемъ вѣрно—нарожденіе новаго, сословно-экономическаго мѣщанства. Кромѣ того, весь этотъ эпизодъ рѣзко очерчиваетъ границы между понятіями экономическаго и этическаго мѣщанства, т. е., между буржуазіей и мѣщанствомъ въ широкомъ смыслѣ: мы здѣсь видѣли еще разъ, что можно быть ожесточеннымъ противникомъ буржуазіи и въ то же время быть съ головы до ногъ мѣщаниномъ. Нарождающаяся буржуазія, правда, стала сугубо мѣщанской, но отсюда еще далеко до заключенія, что каждый врагъ буржуазіи тѣмъ самымъ уже анти-мѣщанинъ. А затѣмъ, послѣ такого разъясненія можно оставить анти-буржуа,

но мѣщанина Бѣгушева-Писемскаго въ покоѣ и перейти къ болѣе интересному для насъ роману Тургенева, «Новь» (1877 г.), въ которомъ мы снова встрѣтимся съ этическимъ мѣщанствомъ.

III.

Уже третій разъ мы возвращаемся къ Тургеневу, изучая смѣну идеологій русской интеллигенціи отъ сороковыхъ до восьмидесятыхъ годовъ,—одно это показываетъ, какъ чутко относился талантливый художникъ къ окружавшей его жизни. Мы знаемъ, какъ онъ относился къ мѣщанству, какъ подчеркивалъ отрицательныя стороны его въ своихъ типахъ лишнихъ людей, съ какой симпатіей онъ раздѣлялъ индивидуалистическіе взгляды своего Базарова; тѣмъ характернѣе его выступленіе на путь безсознательнаго апологета мѣщанства въ концѣ семидесятыхъ годовъ. То мертвое, сухое, размѣренное мѣщанство, которое было такъ по душѣ Гончарову, всегда претило Тургеневу; онъ сталъ апологетомъ другого типа мѣщанства, мѣщанства, еще находящагося какъ бы въ потенціальномъ состояніи. Въ своемъ «Затишьи» (1854 г.) онъ рѣзко высмѣялъ разсудительнаго и приличнаго мѣщанина Астахова, безапелляціонно заявляющаго, что «въ наше положительное время всякій порядочный человѣкъ *долженъ* быть положительнымъ и аккуратнымъ» (VI, 87; см. 75—76 и др.); въ своей «Несчастной» (1868 г.) онъ еще ядовитѣе обрисовываетъ плоскаго мѣщанина Фустова, съ его девизомъ: «не забывай себя, не волнуйся, умѣренно трудись!» (VII, 200, 201, 277, 284). Такихъ мѣщанъ Тургеневъ не терпѣлъ; самое существованіе такого мѣщанства онъ могъ объяснить только безволіемъ и дряблостью толпы лишнихъ людей; «житье дуракамъ между трусами», говорилъ онъ (по другому поводу), точно также житье мѣщанамъ между лишними людьми.

Но вотъ настали семидесятые годы, героизмъ которыхъ былъ въ общемъ не по душѣ Тургеневу; къ тому же онъ чутко уловилъ вѣянія «лавризма», вѣяніе новой струи, въ которой онъ и не подозрѣвалъ наличности мѣ-

щанства, и которая была ему глубоко симпатична, такъ какъ онъ видѣлъ въ ней нарожденіе новаго теченія въ въ противовѣсъ героизму, теченія честнаго, трезваго, не утопическаго. Онъ написалъ тогда свой послѣдній романъ—«Новь» (1877 г.).

Еще гораздо раньше, а именно въ романѣ «Накапунѣ» (1859 г.), Тургеневъ полу-сочувственно отнесся къ двумъ-тремъ типамъ, не лишеннымъ явныхъ элементовъ мѣщанства. Таковъ у него «сочувственникъ» Берсеневъ, этотъ «добросовѣстно-умѣренный энтузіастъ, истый представитель тѣхъ жрецовъ науки, которыми,—нѣтъ, не которыми,—*коими* столь справедливо гордится классъ средняго русскаго дворянства», по мѣткому опредѣленію шалопая Шубина; таковъ у него отчасти и манекенный Инсаровъ, сухая, безцвѣтная, но громадная и умѣло направленная сила (II, 241 и 274). Въ «Нови» Тургеневъ пожелалъ придать Инсарову тѣло и душу и идеализировать эту реальную фигуру; въ результатѣ получился своеобразный homunculus, революціонный постепеновецъ, представитель этическаго мѣщанства—Соломинъ.

Соломинъ—главный герой послѣдняго тургеневскаго романа, положительный типъ; стоящій на первомъ планѣ лишній человѣкъ Неждановъ, пытающійся «ходить въ народъ», еще болѣе оттѣняетъ своимъ безсиліемъ и шатаніемъ мысли всѣ положительныя стороны излюбленнаго героя Тургенева. И Тургеневъ не видитъ, что его герой—чистой крови мѣщанинъ, не менѣе ясный и опредѣленный, чѣмъ разные Астаховы, Фустовы и tutti quanti! Несомнѣнно, что Тургеневу и въ голову не приходило этимъ своимъ романомъ реабилитировать мѣщанство; напротивъ, онъ попрежнему осуждаетъ явную мѣщанскую узость революціонера Маркелова и съ слишкомъ очевиднымъ презрѣніемъ осмѣиваетъ мѣщанство тайнаго совѣтника, камергера и будущаго министра Сипягина (IV, 26, 290 и др.), такъ, что всѣмъ мѣщанскимъ сестрамъ достается по серьгамъ. Идеализація Соломина не есть апологія мѣщанства, это просто несчастная аберрація зрѣнія, ошибка Тургенева, не умѣвшаго предвидѣть ходъ развитія русской интеллигенціи въ восьмидесятыхъ годахъ, на рубежѣ которыхъ онъ умеръ.

Его Соломинъ—типичный восьмидесятникъ по типу и по духу, яркій представитель возрождающагося мѣщанства, родственникъ всѣхъ Штольцевъ и Адуевыхъ. Правда, онъ революціонеръ, но революціонерство его такое мягкое, такое неуловимое, что вполнѣ логично вырождается на глазахъ читателя въ постепеновство. «Это— не герои,—заявляетъ устами Паклина Тургеневъ,—это— крѣпкіе, сѣрые, одноцвѣтные, народные люди. Теперь только такихъ и нужно!» (IV, 296—297). Это не апологія мѣщанства, но удивительная близорукость Тургенева... Чѣмъ же проявляетъ себя этотъ народный герой? Онъ завелъ школу и больницу при фабрикѣ (IV, 111) и устроилъ въ Перми заводъ на артельныхъ началахъ (IV, 293) — больше онъ ничѣмъ не проявляетъ себя... Кромѣ того, онъ обладаетъ еще слѣдующими достоинствами: говоритъ дѣльно, вѣско, коротко, обладаетъ вполнѣ безличной внѣшностью, проповѣдуетъ теорію постепеновства; вообще, «уравновѣшенный характеръ» (IV, 109, 107, 179, 142, 219, 158 и др.). Быть можетъ, нигдѣ такъ ясно не сказывается его сугубое мѣщанство, какъ въ единственномъ его принципіальномъ разговорѣ съ Маріанной, такъ напоминающемъ знакомыя намъ уговариванія Ольги Штольцемъ. Маріанну, также какъ Ольгу, душитъ жизнь, она ищетъ ея смысла, цѣли; Соломинъ, также какъ Штольцъ, виляетъ вокругъ да около вопроса, не умѣя развязать его узелъ. Конечно, его мѣщанство и мѣщанство Штольца не вполнѣ тождественны: Штольцъ проповѣдывалъ покорность передъ жизнью, Соломинъ рекомендуетъ постепеновство, но эти два пункта не такъ ужъ далеко отстоятъ другъ отъ друга. Маріанна ищетъ смысла и цѣли жизни, ищетъ цѣльнаго міровоззрѣнія, а Соломинъ допекаетъ ее своей дѣльной, вѣской, но отнюдь не короткой рѣчью; «...вотъ вы сегодня какую-нибудь Лукерью чему-нибудь доброму научите; и трудно вамъ это будетъ, потому что нелегко понимаетъ Лукерья и васъ чуждается...; а недѣли черезъ двѣ или три вы съ другой Лукерьей помучитесь; а пока—ребеночка вы помоете, или азбуку ему покажете, или больному лѣкарство дадите... Вы будете чумичкой горшки мыть, щипать куръ... А тамъ, кто знаетъ, можетъ быть, спасете отечество!» (IV, 219—220). И этотъ

самодовольный и туповатый проповѣдникъ — главный герой Тургенева и русской интеллигенціи! И эта проповѣдь малыхъ дѣлъ оказывается основной частью міровоззрѣнія!

Подробнѣе знакомиться съ Соломинымъ намъ не къ чему, такъ какъ насъ онъ интересуетъ не самъ по себѣ, а какъ предтеча людей восьмидесятыхъ годовъ; мы хотѣли показать только, что тусклое и сѣрое настроеніе, ознаменовавшее восьмидесятые годы, надвигалось на русское общество мало по малу еще съ шестидесятыхъ—семидесятыхъ годовъ. Многіе предчувствовали это грядущее бѣдствіе, многіе боролись съ прошлымъ мѣщанствомъ: съ этой точки зрѣнія интересны статьи П. Ткачева: «Люди будущаго и герои мѣщанства», «Идеалистъ мѣщанства», «Уравновѣшенныя души» (въ журналѣ «Дѣло» 1868 г., №№ 3—5 и 1877 г., №№ 1—4). Наступленіе этихъ тяжелыхъ годовъ съ пророческой ясностью предвидѣлъ Михайловскій, предсказавшій и дикій шовинизмъ выродившихся славянофиловъ, и общій разбродъ мысли этихъ печальной памяти восьмидесятыхъ годовъ (см., напр., Сочиненія, IV, 433, и V, 621). Событія, въ родѣ цареубійства 1-го марта, ускорили реакціонное движеніе общества къ мѣщанству, такъ какъ они сопровождались и правительственной реакціей.

IV.

Настали восьмидесятые годы, настала эпоха общественнаго мѣщанства. О правительственной реакціи мы умолчимъ: мы можемъ обойти ее совершенно свободно, такъ какъ въ этой области восьмидесятые годы не сказали ничего новаго, а только повторили основныя черты эпохи оффиціальнаго мѣщанства; чтобы покончить разъ навсегда съ этой стороной вопроса, скажемъ только, что эта вторичная эпоха оффиціальнаго мѣщанства продолжалась почти четверть вѣка и оказалась, такимъ образомъ, гораздо продолжительнѣе эпохи общественнаго мѣщанства, продолжавшейся, во всякомъ случаѣ, не болѣе десяти лѣтъ. Это общественное мѣщанство намъ особенно интересно и на него мы обратимъ главное вниманіе.

Сошли со сцены сильные люди шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ и вмѣстѣ съ ними исчезъ тотъ «духъ протеста», который, по словамъ Глѣба Успенскаго, всегда является главнымъ тормазомъ реакціи; *протестующій звукъ* уже самъ по себѣ есть препятствіе насилію, вотъ почему легче зарѣзать безгласную рыбу, чѣмъ отчаянно кричащую курицу: «Вотъ что значитъ протестъ, хотя бы и на куриномъ языкѣ!..» Но даже такого куринаго протеста не имѣли силы высказать восьмидесятники; они предпочли роль безгласной рыбы, щедринскаго «премудраго пискаря». Неудивительно, что русская жизнь этихъ годовъ получила самый странный, самый нелѣпый колоритъ и была воплощеннымъ противорѣчіемъ законамъ элементарнѣйшей общественной этики и логики. «Живые попрятались въ могилахъ; мертвые самочинно встали изъ гробовъ и ходятъ по стогнамъ, стуча костями. Кладбищенское волшебство замѣнило здоровую, реальную жизнь»,— такъ характеризовалъ эту эпоху общественнаго мѣщанства великій русскій сатирикъ (Салтыковъ, Сочиненія, изд. 1892 г.; VI, 370). Это «волшебство», это отсутствіе этики и логики, еще сильнѣе подчеркнулъ Глѣбъ Успенскій. «...Первая и вторая посылки силлогизма всегда у насъ хороши, правильны, — иронизируетъ онъ, — но заключеніе — Богъ знаетъ что!» Напримѣръ: артельное начало въ кругу рабочихъ предохраняетъ отъ пролетаріата. Распространеніе поэтому въ массѣ идеи товариществъ заслуживаетъ всякаго одобренія, а заключеніе изъ этихъ посылокъ выходитъ всегда вотъ такое: «ежели ты будешь объ этакихъ вещахъ разговаривать, такъ берегись!...» И мѣщане - восьмидесятники берeглись: они перестали разговаривать не только объ артельномъ началѣ, но и о гораздо болѣе абстрактныхъ вещахъ: о законѣ, о личности, объ этикѣ, о правѣ. Все это поросло травой забвенья. Взамѣнъ этого махровымъ цвѣтомъ распустились такіе цвѣточки, какъ постепеновство, самосовершенствованіе и добровольное приниженіе личности.

Какъ шестидесятые годы почти вполнѣ отразились въ «Современникѣ» и «Русскомъ Словѣ», какъ міровоззрѣніе семидесятыхъ годовъ ярче всего выразилось въ «Отечественныхъ Запискахъ», такъ настроеніе восьмидесятыхъ

годовъ мы найдемъ въ «Недѣлѣ» и въ «Новомъ Времени». Въ первой отразилась вся растерянность русской интеллигенціи, потерявшей дорогу и пытающейся найти спасеніе въ проповѣди добродѣтельнаго бюрократизма, какъ панацеи отъ всѣхъ золъ; во второмъ нашли себѣ пріютъ подонки русской мысли, начавшіе проповѣдь безпринципности и человѣконенавистничества. Характерна не сама эта проповѣдь—гдѣ и когда ея не бывало!— а полнѣйшій успѣхъ этой проповѣди; одно это уже показало, какъ низко пало русское «культурное» общество. Мы не имѣемъ возможности подробнѣе остановиться на этой печальной, но поучительной страничкѣ изъ исторіи русской журналистики и коснемся ея только вскользь, обратившись для этого къ Салтыкову.

Великій русскій сатирикъ въ эту эпоху допѣвалъ свои лебединыя пѣсни и создавалъ такія удивительныя вещи, какъ «Господъ Головлевыхъ», «Сказки» и «Пошехонскую Старину». Онъ не могъ не откликнуться на всю растерянность мысли, на всю печальную узость русской мысли восьмидесятыхъ годовъ и сдѣлался рѣзкимъ сатирикомъ эпохи общественнаго мѣщанства, такъ же какъ его геніальный предшественникъ, Гоголь, былъ сатирикомъ эпохи мѣщанства оффиціальнаго. Въ сущности, Салтыковъ все время былъ сатирикомъ мѣщанства, принимавшаго разнообразныя формы; въ восьмидесятыхъ годахъ объектъ сатиры только опредѣлился рѣзче. Прежде, въ началѣ семидесятыхъ годовъ, Салтыковъ высмѣивалъ умѣренный и аккуратный мѣщанскій либерализмъ, пріютившійся на столбцахъ «Всероссійской Старѣйшей Пѣнкоснимательницы» (т. е., «С.-Петербургскихъ Вѣдомостей», редакціи Корша), съ ея девизомъ: «наше время—не время широкихъ задачъ» (Салтыковъ, Сочин., IV, 316). Восьмидесятые годы пошли дальше. Газета «Чего изволите?», alias газета «Помои», издаваемая «литераторомъ» Подхалимовымъ, alias Иваномъ Непомнящимъ, называетъ убѣжденія абракадаброю, и во всеуслышаніе заявляетъ, что «ни завтра, ни послѣзавтра не намѣрена стѣснять себя никакими узами» (Ibid., V, 243, 468 — 9). Вотъ онъ—широкій индивидуализмъ восьмидесятыхъ годовъ! Подхалимовъ понялъ, замѣчаетъ Салтыковъ, что настало время мутное и мелкое,

когда «мелочи, мелочи, мелочи заполнили всю жизнь», когда «ни принципы, ни руководящіе идеалы — не ко двору» (Ib., V, 12; VI, 327—8); въ этомъ сознаніи вѣрно понятаго положенія дѣлъ онъ съ наглой увѣренностью восклицаетъ: «печать-то, вѣдь,—сила! Такъ ли, отче?» (VI, 309—335). Да, *такой* силы, *такого* индивидуализма было немало въ восьмидесятыхъ годахъ...

Но оставимъ въ сторонѣ газету «Чего изволите?» съ ея проповѣдью безпринципности и наглости; обратимся лучше къ другой части русскаго общества, которая, въ общемъ, стояла все-таки выше всѣхъ Подхалимовыхъ и Ивановъ Непомнящихъ. Эта другая, лучшая часть погрязала въ восьмидесятыхъ годахъ въ самомъ мизерномъ и умѣреннѣйшемъ либерализмѣ, въ томъ «пѣнко-снимательствѣ», которое Салтыковъ осмѣивалъ и раньше. Панацеей отъ всѣхъ общественныхъ золъ эти «либералы» (какая профанація слова!) считали добродѣтельный мѣщанскій бюрократизмъ; отъ каждаго интеллигентнаго человѣка они требовали слѣдующаго обязательства: «я, имя рекъ, обѣщаюсь и клянусь взятокъ не брать, въ карты не играть, не пьянствовать, у начальства не подслуживаться, дѣло мнѣ порученное исполнять быстро и добросовѣстно, по мѣрѣ моихъ силъ и разумѣнія»—и тогда Россія процвѣтетъ, яко кринъ сельный... Какая ядовитая насмѣшка, неправда ли, читатель? Но вы напрасно будете искать вышеприведенной фразы во всѣхъ двѣнадцати томахъ собранія сочиненій Салтыкова: фраза эта взята изъ «Недѣли» и составляетъ часть вполнѣ серьезнаго символа вѣры любого восьмидесятника! Вотъ съ такимъ плоскимъ либерализмомъ и сражался Салтыковъ, обрушиваясь на него всѣми силами своего сарказма. «...Надо «дѣло» дѣлать—вся задача въ этомъ состоитъ»—иронизируетъ онъ (Ib., VI, 519): вѣдь, это общій девизъ всѣхъ мѣщанъ, такъ какъ буквально эти же слова мы слышали отъ дядюшки Адуева, Штольца и услышимъ еще отъ чеховскаго профессора изъ «Дяди Вани». Мы только-что видѣли, въ чемъ заключается это «дѣло». А затѣмъ, кромѣ этого дѣла—the rest is silence, ибо вполнѣ достигнутъ катковскій идеалъ, такъ рельефно формулированный Михайловскимъ: «безотрадная, безбрежная пу-

стыня, гдѣ только изрѣдка, среди всеобщаго безмолвія, раздаются крики: Караулъ! Держи!.. Ура!..» Этотъ же идеалъ, вполнѣ осуществившійся въ эпохѣ общественнаго мѣщанства, Салтыковъ очерчиваетъ слѣдующими словами: «мыслить не полагается! добрый же сынъ отечества обязывается предаваться установленнымъ тѣлеснымъ упражненіямъ и затѣмъ насыщаться, переваривать и извергать. Всякій же, кто обнаружитъ попытку мышленія, будетъ яко пособникъ, укрыватель и соучастникъ злодѣйскихъ замысловъ» (Ib., VIII, 567). Неужели мы такъ и останемся при этихъ хлѣвныхъ идеалахъ?—съ отчаяніемъ восклицалъ сатирикъ (это было въ 1881 году).

V.

И во всемъ этомъ нѣтъ преувеличенія. Не говоримъ уже о томъ морѣ патологическаго мракобѣсія и мѣщанства, которое разливалось въ «Русскихъ Вѣстникахъ», «Московскихъ Вѣдомостяхъ» и тому подобныхъ катковскихъ «литературныхъ клоповникахъ», по выраженію того же Салтыкова; но развѣ и проповѣдь нашихъ «пѣнкоснимателей» изъ «Недѣли» далеко ушла отъ такихъ идеаловъ? Конечно, у нихъ все это не было такъ рѣзко, такъ дубово,—недаромъ же они во всемъ проповѣдывали умѣренность и аккуратность; но отъ этого существо дѣла не мѣнялось. Та проповѣдь «примиренія съ дѣйствительностью», «реабилитаціи дѣйствительности», которой въ это время усиленно занимались «пѣнкосниматели», не есть ли именно проповѣдь хлѣвныхъ идеаловъ? Надо брать отъ жизни только то, что́ она сама даетъ; надо удовлетворяться наличными общественными отношеніями, памятуя, что лбомъ стѣны не прошибешь; съ этой стѣной надо примириться и «дѣлать дѣло» только въ отгороженномъ ею пространствѣ—вотъ къ чему сводилась эта проповѣдь; можно думать, что именно такъ разсуждала бы, сидя въ хлѣву, каждая самодовольная свинья, обладай она даромъ разумѣнія, хотя бы въ той степени, въ какой обладали имъ «пѣнкосниматели»... Эти пѣнкосниматели-восьмидесятники не понимали знаменитой фразы Милля, что лучше быть несчастнымъ человѣкомъ, чѣмъ доволь-

ной свиньей, лучше разбить лобъ объ стѣну, пытаясь пробить дорогу, чѣмъ сложить руки въ бездѣйствіи и удовлетвориться узкой и тусклой жизнью. А восьмидесятники ею удовлетворялись, они мало по малу привыкли къ атмосферѣ приниженности, рабства, трепетанія.

Прежде россійскій либералъ-доктринеръ шестидесятыхъ годовъ и либералъ-пѣнкосниматель семидесятыхъ годовъ говаривалъ довольно-таки смѣло: «коли я ничего не сдѣлалъ, стало быть, и бояться мнѣ нечего»; въ восьмидесятыхъ годахъ онъ сталъ способенъ только трепетно восклицать: «чего изволите?» и «какъ прикажете» (Ib., VI, 229). Это «какъ прикажете» не есть ли вполнѣ тождественное повтореніе девиза «примиреніе съ дѣйствительностью», nur mit bischen andern Worten? Правда, не всѣ восьмидесятники согласились стать подъ это знамя; мы должны съ уваженіемъ вспомнить «Русскія Вѣдомости», «Русскую Мысль» и «Вѣстникъ Европы», либерализмъ которыхъ никогда не былъ запачканъ примиреніемъ съ дѣйствительностью, т. е., принятіемъ девиза «какъ прикажете»; но этихъ болѣе или менѣе стойкихъ либераловъ было такъ мало, что не они характеризовали собою эту эпоху общественнаго мѣщанства. Большинство же состояло изъ тѣхъ «либераловъ» въ кавычкахъ, которые готовы были поступиться своимъ либерализмомъ за чечевичную похлебку; еще большая часть были тѣми «либералами»-постепеновцами, о которыхъ Салтыковъ сложилъ свою остроумную и злую сказку («Либералъ»; Ib., VI, 124—129). Никогда и ничего они не рисковали требовать въ полной мѣрѣ, а сначала «по возможности» затѣмъ «хоть что-нибудь», и, наконецъ, «примѣнительно къ подлости». Такъ постепенно катились они по наклонной плоскости; наконецъ, «идеаловъ и въ поминѣ ужъ не было—одна мразь осталась, а либералъ все-таки не унывалъ: что-жъ такое, что я свои идеалы по уши въ подлости завязилъ? Зато я самъ, яко столпъ, невредимъ стою!»

И стоитъ такой либералъ въ трясинѣ мѣщанства восьмидесятыхъ годовъ и занимается самосовершенствованіемъ либерализму на славу, общественному мѣщанству на утѣшеніе и самому себѣ на пользу. Стоитъ незыблемо, а втихомолку трепещетъ: слово «реформы» приводитъ его

въ ужасъ, ибо онъ жаждетъ покоя; самое слово «реформы» ему пріятнѣе замѣнить терминомъ «регламентація», а еще лучше—«постепенное, при содѣйствіи околоточныхъ надзирателей, благопоспѣшеніе». Поэтому интеллигентъ-восьмидесятникъ настолько скроменъ и тихъ, что даже въ участкѣ, въ графѣ «чѣмъ занимается» про него пишутъ—«всего опасается» (Ib., VI, 257, 363). Это все тотъ же «пискарь премудрый», который сто лѣтъ сидѣлъ въ норѣ и дрожалъ, какъ бы его щука не слопала, и все-таки считалъ себя достойнымъ гражданиномъ; у него уже не могло хватить смѣлости, какъ у семидесятника, карася-идеалиста, гаркнуть щукѣ прямо въ глаза: «знаешь-ли ты, щука, что́ такое добродѣтель?...» Но за эту продерзость карася щука слопала, а пискарь за свое смиренство получилъ право всю жизнь дрожать въ своей норѣ. Наивные и утопическіе порывы семидесятника-карася были чужды умѣренному и аккуратному пискарю-восьмидесятнику, и Салтыковъ въ одной изъ послѣднихъ главъ своихъ «Недоконченныхъ бесѣдъ» (1884) немногими словами великолѣпно очерчиваетъ мѣщанскіе идеалы наступающаго десятилѣтія: «резонность и солидность—вотъ лозунгъ настоящаго... Sursum corda! что это такое? зачѣмъ? по какому случаю? развѣ гдѣ-нибудь горитъ? То ли дѣло: поспѣшишь—людей насмѣшишь! тутъ, по крайней мѣрѣ, реальный пріемъ слышится... Пора и образумиться; пора понять, что при извѣстныхъ условіяхъ прежде всего о томъ памятовать надлежитъ, что маленькая рыбка лучше, нежели большой таракань. Это нынче всѣ говорятъ. И прежде говорили, но машинально, по привычкѣ; а нынче—съ толкомъ, съ чувствомъ, съ разстановкой» (Ib., VI, 518).

Такъ характеризовалъ эпоху восьмидесятыхъ годовъ нашъ замѣчательный сатирикъ, быть можетъ, одинъ изъ ожесточеннѣйшихъ, послѣ Гоголя, ненавистниковъ мѣщанства. Мы сейчасъ постараемся разобраться въ общей картинѣ эпохи общественнаго мѣщанства, нарисованной Салтыковымъ, но сперва скажемъ еще два слова о нѣкоторыхъ его взглядахъ, не касающихся непосредственно эпохи восьмидесятыхъ годовъ, но имѣющихъ значеніе для вопроса объ индивидуализмѣ. Салтыковъ былъ соре-

дакторомъ Михайловскаго въ «Отечественныхъ Запискахъ», и нетрудно было бы прослѣдить несомнѣнное вліяніе замѣчательнаго публициста-семидесятника на Салтыкова въ области теоретическихъ вопросовъ: достаточно сравнить многія мѣста изъ «Благонамѣренныхъ рѣчей» Салтыкова (1872—1876 гг.) со статьями Михайловскаго той же эпохи (см. особенно «Литературныя и журнальныя замѣтки», 1872—1874 гг., «Дневникъ» и «Переписку» Ивана Непомнящаго, 1874—1875 гг. и др.). Здѣсь мы поставлены въ необходимость ограничиться указаніемъ на наличность факта, и только въ общихъ чертахъ отмѣтимъ основные взгляды Салтыкова на государство, націю, народъ и личность.

Къ государству, какъ таковому, Салтыковъ относился явно отрицательно, настолько отрицательно, что почти буквально повторялъ знаменитое сравненіе К. Аксакова, по которому государство есть наростъ коры на народной сердцевинѣ; вліяніе бакунизма на критическое народничество было, вообще говоря, несомнѣннымъ. Государство терпимо лишь постольку, поскольку оно охраняетъ индивидуальность, а, между тѣмъ, на Западѣ, говоритъ Салтыковъ, государственная регламентація доведена до послѣдней степени, «представительными собраніями издано великое множество Положеній, которыя до мельчайшихъ подробностей опредѣляютъ отношенія индивидуума къ государству»; западная наука также доказываетъ, что внѣ государства нѣтъ спасенія, такъ что въ благословенныхъ странахъ Запада проблема индивидуализма получила уже твердое и непререкаемое рѣшеніе. Но Салтыковъ не вѣритъ въ такое полюбовное соглашеніе государства съ индивидуумомъ и утверждаетъ, что въ Европѣ идею государственности поддерживаетъ *нація* минусъ *народъ* (терминологія Михайловскаго), т. е., иными словами, буржуазія, изъ-за своихъ личныхъ выгодъ, въ то время какъ народъ совершенно равнодушенъ къ этой идеѣ. Зато у «буржуа—государство не сходитъ съ языка», независимо отъ того, кто этотъ буржуа по своимъ политическимъ воззрѣніямъ (Ib., IV, 495, 500, 501).

Про Россію Салтыковъ не могъ выражаться столь же опредѣленно, во первыхъ, по цензурнымъ условіямъ, а

главное—по причинѣ недостаточной дифференцированности различныхъ классовъ и слоевъ общества; но все же ясно, что онъ не принадлежитъ къ сторонникамъ идеи государственности, къ гуверменталистамъ. Впрочемъ, добрая половина нашихъ «культурныхъ людей» врядъ ли понимаетъ, что̀ такое государство», ибо «одни смѣшиваютъ его съ отечествомъ, другіе—съ закономъ, третьи—съ казною, четвертые—громадное большинство—съ начальствомъ». Эти культурные люди, а вѣрнѣе—«дикари высшей культуры», не задаются проклятыми вопросами; если ихъ спросить: «какую же роль играетъ государство въ смыслѣ развитія и преуспѣянія индивидуальнаго человѣческаго существованія?»—то они отвѣтятъ только «несмысленнымъ бормотаніемъ» и растеряннымъ видомъ; если же отвѣтятъ членораздѣльной рѣчью, то только въ стилѣ салтыковскаго Генички (изъ «Мелочей жизни»), типичнаго чинуши-восьмидесятника: «государство — это все,—ораторствуетъ Геничка;—наука о государствѣ—это современный палладіумъ. Это—цѣлое вѣрованіе. Никакой отдѣльный индивидуумъ немыслимъ внѣ государства» (Ib., VI, 482; V, 111 и др.). А что̀ же отвѣтятъ настоящіе интеллигенты, критически мыслящія личности? Они дали свой посильный отвѣтъ въ семидесятыхъ годахъ и ушли временно со сцены въ эпоху торжествующаго общественнаго мѣщанства. Такимъ семидесятникомъ былъ и Салтыковъ, а потому его рѣшеніе проблемы индивидуализма вполнѣ совпадаетъ съ рѣшеніемъ, даннымъ критическимъ народничествомъ.

VI.

Возвращаемся, однако, къ характеристикѣ восьмидесятыхъ годовъ. Не будемъ больше обращаться къ художественной литературѣ, которая могла бы насъ снабдить еще богатѣйшимъ матеріаломъ по характеристикѣ этой эпохи общественнаго мѣщанства; впрочемъ, мы еще коснемся этого, говоря о Чеховѣ и М. Горькомъ. Опредѣляя же восьмидесятые годы по существу, мы скажемъ, что эпоха общественнаго мѣщанства, какъ это уже было отмѣчено выше, стояла на трехъ китахъ—на теоріи ма-

лыхъ дѣлъ, на постепеновствѣ и на самоусовершенствованіи.

Здѣсь передъ нами убѣдительнѣйшій примѣръ того, какъ индивидуализмъ, доведенный до своихъ крайнихъ предѣловъ, неизбѣжно впадаетъ въ мѣщанство. Казалось бы, что и теорія малыхъ дѣлъ и самосовершенствованіе — ярко индивидуалистическіе принципы; дѣйствительно, вѣдь, теорія малыхъ дѣлъ есть не что иное, какъ утрированный принципъ блага *реальной* личности. Идеалы и убѣжденія неизбѣжно приводятъ къ теоретичности — утверждали восьмидесятники: — долой ихъ, и давайте «дѣло дѣлать», хотя бы маленькое, незамѣтное дѣло, но которымъ мы можемъ принести дѣйствительное благо нашему ближнему; «любовь къ ближнему», а не «любовь къ дальнему» должна всегда стоять впереди. Нетрудно видѣть въ этомъ почти буквальное повтореніе того, что въ свое время говорили и Писаревъ, и Михайловскій: мы знаемъ, что первый также отрицалъ общіе идеалы и убѣжденія и проповѣдывалъ теорію малыхъ дѣлъ и самосовершенствованіе, а второй усиленно настаивалъ на принципѣ блага реальной личности; но, несмотря на все это, и Михайловскій, и Писаревъ были яркими индивидуалистами, а восьмидесятники были явными мѣщанами. Это показываетъ, что отъ Капитолія до Тарпейской скалы, отъ индивидуализма къ мѣщанству всего одинъ шагъ. Ультраиндивидуалиста Писарева спасала отъ мѣщанства прежде всего широта его міровоззрѣнія, во главу угла котораго онъ не клалъ ни самосовершенствованія, ни теоріи малыхъ дѣлъ. Писаревъ вѣрилъ во всесиліе интеллигенціи, восьмидесятники вѣрили во всесиліе полиціи; поэтому Писаревъ проповѣдывалъ самосовершенствованіе и теорію малыхъ дѣлъ, какъ одинъ изъ путей достиженія цѣли, а восьмидесятники, реабилитируя дѣйствительность, толклись со своимъ самосовершенствованіемъ на одномъ мѣстѣ. Самосовершенствованіе для самосовершенствованія — это въ высокой степени ультра-индивидуалистическій принципъ, вслѣдствіе своей узости ввергнувшій восьмидесятниковъ въ самое безпросвѣтное мѣщанство, также какъ и теорія малыхъ дѣлъ. Эта же проповѣдь самосовершенствованія не привела къ мѣщанству ни Достоев-

скаго, ни Л. Толстого, такъ какъ безпредѣльная широта ихъ міровоззрѣній не довела до Тарпейской скалы ихъ индивидуализмъ.

Итакъ, здѣсь надо различать: il y a fâgots et fâgots, есть самосовершенствованіе индивидуалистическое и есть самосовершенствованіе мѣщанское; то же можно повторить и про теорію малыхъ дѣлъ, и про постепенство. Крайность есть узость, а узость есть мѣщанство: это надо всегда помнить. Намъ не хотѣлось бы однако, чтобы насъ приняли за проповѣдниковъ златой середины, умѣренности и аккуратности: читатель имѣлъ достаточно случаевъ убѣдиться, что именно въ этой серединности, умѣренности и аккуратности мы видимъ центръ мѣщанства. Возьмемъ кстати эти умѣренности и аккуратность, чтобы выяснить вопросъ о границахъ ультра-индивидуализма и мѣщанства. Умѣренность и Аккуратность — это, какъ извѣстно, двѣ бобылки, проживающія на задворкахъ добродѣтельскихъ селеній и потихоньку водящія знакомство съ Пороками, которымъ онѣ разводятъ вѣчную канитель: «помаленьку-то покойнѣе, а потихоньку вѣрнѣе» (Салтыковъ; «Сказки», VI, 31); однимъ словомъ, это такія добродѣтели, съ которыми неизбѣжно придешь къ картофельной нравственности и къ морали рабовъ. Конечно, отсюда не слѣдуетъ, что неаккуратность и неумѣренность не приведутъ насъ къ мѣщанству; русская «широкая натура», это типичное отрицаніе картофельныхъ добродѣтелей, является въ то же время вполнѣ мѣщанскимъ явленіемъ, ибо широкій размахъ, широта этой натуры ограничены весьма узкими границами. Мы не предлагаемъ выбирать златой середины между умѣренностью и неумѣренностью (понятія эти мы прилагаемъ, конечно, къ области идеологій), а указываемъ, что оба эти пути вслѣдствіе своей узости приводятъ къ мѣщанству. Похвально быть аккуратнымъ — это извѣстно еще изъ прописей, еще похвальнѣе быть умѣреннымъ, но обѣ эти добродѣтели, поставленныя во главу угла, достойны только Молчалина. Короче говоря, лишь только мы возведемъ умѣренность и аккуратность въ принципъ, какъ тѣмъ самымъ мы немедленно впадемъ въ мѣщанство.

Буквально то же самое можно повторить о самосовершенствованіи, теоріи малыхъ дѣлъ и постепеновствѣ, объ этихъ коренныхъ добродѣтеляхъ восьмидесятыхъ годовъ: всѣ они живутъ на задворкахъ индивидуализма и въ тѣсной связи съ мѣщанствомъ. Конечно, отсюда вовсе не слѣдуетъ, что самосовершенствованіе—предразсудокъ, что надо создать «теорію великихъ дѣлъ», что на мѣсто постепенности надо поставить теорію катастрофъ: оба эти пути ведутъ къ мѣщанству, лишь только будутъ возведены въ принципъ. Восьмидесятые годы возвели самосовершенствованіе, теорію малыхъ дѣлъ и постепеновство въ принципъ, положили ихъ во главу угла, и тѣмъ самымъ впали въ безпросвѣтное мѣщанство. Въ этомъ была ихъ ошибка, въ этомъ было ихъ несчастіе. Конечно, необходимо, самосовершенствоваться, но не менѣе необходимо не класть такое самосовершенствованіе въ основу всей системы взглядовъ; надо, конечно, дѣлать и «малыя дѣла», но узко и плоско возводить это въ теорію; постепенность развитія заслуживаетъ полнѣйшаго вниманія, но, возведя его въ норму практической дѣятельности, мы тѣмъ самымъ добровольно связываемъ себѣ руки. Дѣлайте «малыя дѣла», а, значитъ, не берите взятокъ, исполняйте честно и добросовѣстно свою чиновничью службу, но не утверждайте, что въ этомъ—панацея отъ всѣхъ общественныхъ золъ, не ограничивайте этимъ все свое міровоззрѣніе, — такъ можно было сказать мѣщанамъ-восьмидесятникамъ и повторить то же самое о самосовершенствованіи и постепеновствѣ. Самосовершенствованія требовали величайшіе индивидуалисты—Достоевскій и Л. Толстой, за постепенность ратовалъ Герценъ—но онъ не былъ постепеновцемъ. «Я нисколько не боюсь слова *постепенность*, — писалъ Герценъ Бакунину (въ 1869 г.), — постепенность, такъ (же) какъ непрерывность неотъемлемы всякому процессу разумѣнія». Слова Герцена неоспоримы, а извращеніе ихъ мелкимъ пѣнкоснимательнымъ либерализмомъ восьмидесятниковъ показываетъ только убогую узость мысли этихъ представителей эпохи общественнаго мѣщанства. Наконецъ, «малымъ дѣламъ» симпатизировалъ не кто иной, какъ Писаревъ, ихъ не оспаривалъ никто и никогда; мѣщанство заключается только въ возведеніи ихъ въ те-

орію. Не воруйте носовыхъ платковъ изъ кармановъ, это—истина почтенная и всѣми признаваемая; зачѣмъ же провозглашать ее съ барабаннымъ боемъ и утверждать, что вся мораль покоится на этой неколебимой основѣ? Въ этомъ-то и заключается мѣщанство.

Таковы были основныя воззрѣнія (обидно профанировать слово «міровоззрѣніе») этой печальной памяти эпохи восьмидесятыхъ годовъ, этой эпохи общественнаго мѣщанства, этой позорной страницы изъ исторіи русскаго «культурнаго» общества... Не хочется останавливаться на этомъ подробнѣе, хотя и не безынтересно было бы углубиться въ темныя дебри журналистики восьмидесятыхъ годовъ и указать читателю на разные Perlen und Diamanten. Впрочемъ, мы указали уже на существеннѣйшее и можемъ проститься съ этой грустной эпохой, затронувъ предварительно еще два пункта, особенно характеризующіе настроенія восьмидесятыхъ годовъ. Мы говоримъ про эстетизмъ и про толстовство.

VII.

Извѣстно, что Марксъ не былъ «марксистомъ», Писаревъ не былъ «писаревцемъ», Лавровъ не былъ «лавристомъ»; точно также и Л. Толстой не былъ «толстовцемъ», а если и былъ, то лишь въ томъ каламбурномъ смыслѣ, въ какомъ Вольтеръ былъ «вольтерьянцемъ». Этотъ великій мятущійся духъ, про котораго, дѣйствительно, можно сказать, что болѣе полувѣка велъ онъ борьбу самъ съ собою,—десница съ шуйцей, индивидуализмъ съ анти-индивидуализмомъ, — этотъ великій духъ никогда не приближался къ мѣщанству; между тѣмъ, толстовство—все въ мѣщанствѣ, имъ начинается, имъ и кончается. Толстой былъ всегда безконечно широкъ и никогда не застывалъ на разъ найденной истинѣ, не удовлетворялся ею; правда, въ самомъ началѣ восьмидесятыхъ годовъ ему показалось, что онъ нашелъ абсолютную, безусловную истину, новое откровеніе: тогда онъ сталъ пророчески вѣщать, ему стало все ясно, все понятно. Этого было достаточно, чтобы такъ называемое «толстовство» пустило глубокіе корни и распустилось

махровымъ цвѣтомъ. Зерно пало на плодородную мѣщанскую почву восьмидесятыхъ годовъ и дало плодъ сторицею, тѣмъ болѣе, что между принципами «толстовства» и отмѣченными выше основными положеніями восьмидесятыхъ годовъ существовала тѣсная связь и трогательное единодушіе. Самосовершенствованіе, постепеновство, малыя дѣла — все это толстовство нашло уже готовымъ въ окружавшей его атмосферѣ; къ этому нетрудно уже было прибавить и всѣ прочіе пункты откровенія Толстого: непротивленіе злу, приматъ морали и т. п. Особенно пышно расцвѣлъ якобы индивидуалистическій принципъ внутренней свободы.

Мы знакомы съ этимъ принципомъ: еще Пьеръ Безухій очень веселился при мысли, что французы держатъ его въ плѣну: «поймали меня, заперли меня. Въ плѣну держатъ меня. Кого, меня? Меня? Меня—мою безсмертную душу! Ха-ха-ха!.. Ха-ха-ха!»... Русское общество восьмидесятыхъ годовъ попробовало такъ же отнестись къ вопросу о свободѣ: толстовство заявило, что впереди всего стоитъ внутренняя свобода, свобода духа, что индивидуальной духовной свободѣ не страшны ни цѣпи, ни стѣны; въ восьмидесятые годы думать такъ было особенно утѣшительно. Но этотъ ультра-индивидуализмъ впадаетъ въ сугубое мѣщанство, такъ какъ суживаетъ безмѣрно идею человѣческой личности и считаетъ, что неотъемлемыя права личности вполнѣ достаточны, и что «отъемлемыя» права человѣка (т. е., внѣшняя свобода)—излишняя роскошь. Условное различіе между реальной личностью и абстрактнымъ человѣкомъ необходимо съ точки зрѣнія методологической, но не надо забывать, что и *личность* и *человѣкъ*—это только двѣ половины единой и цѣльной *человѣческой личности;* удовлетворяться одной изъ этихъ половинъ — безразлично, какой: «человѣкомъ» ли, какъ дѣлали либеральные доктринеры, личностью ли, какъ дѣлали толстовцы, — значитъ преднамѣренно суживать человѣческую личность и изъ ультра-индивидуализма впадать въ мѣщанство. Только гармоничное соединеніе внѣшней свободы абстрактнаго человѣка и внутренней свободы реальной личности достойно широкаго и глубокаго индивидуализма, не мирящагося съ компро-

миссами и палліативами и требующаго простора *жизни во всю.*

Этическіе запросы всегда стояли впереди всего для Толстого, но они обратились въ безплодное и сухое морализированіе въ толстовствѣ. «Какъ мнѣ жить свято?» — этотъ мучительный и болѣзненный вопросъ каждаго изъ кающихся дворянъ всю жизнь преслѣдовалъ великаго писателя земли русской; однажды ему показалось, что онъ нашелъ рѣшеніе вопроса, и изъ этого рѣшенія толстовство сдѣлало себѣ фетиша. Каждое слово, исходившее изъ Ясной Поляны, было словомъ закона, непререкаемаго и безапелляціоннаго; если эти «слова» противорѣчили другъ другу, то нужно было только замѣнить въ свое время одно «слово» другимъ. Сегодня Толстой изрекалъ, что главная задача женщины—дѣторожденіе, завтра онъ проповѣдывалъ всеобщую дѣвственность; сегодня онъ осуждалъ денежную помощь, завтра онъ обращался съ воззваніемъ о помощи деньгами голодающимъ — и въ Толстомъ все это было глубоко искренно, глубоко непосредственно. Толстовство благоговѣйно воспринимало то, что magister dixit, и возводило въ принципъ каждое слово великаго писателя; то, что было индивидуализмомъ въ Толстомъ, стало мѣщанствомъ въ толстовствѣ. Опрощеніе, теорія непротивленія злу были не индивидуалистическими, но индивидуальными чертами Толстого; насильственно привитыя и взрощенныя въ атмосферѣ восьмидесятыхъ годовъ, они закостенѣли въ мертвыхъ, узкихъ, плоскихъ, мѣщанскихъ формахъ толстовства.

Мѣщанство, мѣщанство и мѣщанство—таковъ тусклый обликъ восьмидесятыхъ годовъ. Прощаясь съ нимъ, мы остановимся еще на одной сравнительно свѣтлой чертѣ этой эпохи, хотя и эта черта вмѣстѣ съ ложкой меда внесла также большую бочку дегтя. Эта ложка меда— возрожденіе эстетики, эта бочка дегтя—вырожденіе эстетики въ эстетизмъ.

VIII.

Эстетику гнали въ шестидесятыхъ годахъ, къ ней были равнодушны въ семидесятыхъ. Правда, семидесятники по-

няли, что «разрушеніе эстетики» — печальное и безнадежное предпріятіе анти-индивидуалистическаго характера, намѣренно (и даже злонамѣренно) суживающее личность и воздвигающее преграду между ней и человѣкомъ; семидесятники поняли неизбѣжность и даже желательность эстетическихъ эмоцій: «развѣ нельзя служить истинѣ и справедливости и въ то же время любоваться красотой звѣздъ и цвѣтовъ?» — однимъ изъ первыхъ семидесятниковъ заявилъ Михайловскій (Собр. соч., VI, 616). Это былъ значительный шагъ впередъ, но дальше семидесятники не пошли: расчистивъ передъ эстетикой широкую дорогу, они сейчасъ же возстали противъ глубины ея содержанія: мы уже знаемъ, что широта и боязнь глубины характеризуютъ собою эту эпоху. Признавъ законность эстетики, семидесятники въ то же время повели жестокую борьбу съ фантомомъ «чистаго искусства», или «искусства для искусства», считая его признакомъ эксцентрическаго періода, симптомомъ подавленія личности. «Искусство для человѣка!» также какъ истина для человѣка, справедливость для человѣка — вотъ девизъ семидесятыхъ годовъ, несомнѣнно, заслуживающій всяческаго признанія; но, отстаивая его, семидесятники, съ Михайловскимъ во главѣ, впали въ ту же самую ошибку, которую мы отмѣтили у нихъ въ отношеніи науки. Возставая противъ узкой спеціализаціи, они не видѣли возможности примирить широту личности съ ея глубиной и жертвовали послѣдней для вящшаго развитія первой. Но по отношенію къ эстетикѣ они впали еще въ другую, гораздо болѣе грубую ошибку: они не сумѣли разграничить своихъ требованій *къ самимъ дѣятелямъ* искусства и *къ области ихъ творчества*, къ художникамъ и къ искусству; они не поняли, что только по отношенію къ первымъ девизъ «искусство для искусства» заслуживаетъ порицанія. Если кто бы то ни было посвящаетъ *всю* свою жизнь искусству или наукѣ—будь онъ Бетховенъ, Кантъ, Ньютонъ, все равно,—то какъ бы ни «глубоко» онъ жилъ, до какихъ бы глубинъ творчества не дошелъ, онъ узокъ, онъ не «весь человѣкъ», онъ только спеціалистъ, узостью своей приближающійся къ мѣщанству. «Искусство для искусства» по отношенію къ самому человѣку заслуживаетъ несомнѣннаго осужде-

нія, и *въ этомъ смыслѣ* мы солидарны съ семидесятниками: да, искусство для искусства, наука для науки *въ этомъ смыслѣ* недостойны широкой человѣческой личности, въ этомъ смыслѣ они вполнѣ анти-индивидуалистичны.

Но семидесятники стали на совершенно ложную почву, осуждая искусство для искусства по отношенію къ области творчества. Надъ содержаніемъ искусства властенъ только художникъ, и въ этомъ случаѣ отрицаніе чистаго искусства есть подавленіе личности и сугубый анти-индивидуализмъ. Семидесятники требовали тенденціознаго искусства; девизъ «искусство для человѣка» значилъ для нихъ искусство, трактующее исключительно или главнымъ образомъ о человѣкѣ, его горестяхъ, печаляхъ, страданіяхъ и радостяхъ; отсюда ихъ безразличное отношеніе къ музыкѣ, отрицательное отношеніе къ пейзажу и положительное отношеніе къ жанру (вспомнимъ, что именно къ семидесятымъ годамъ относится апогей вліянія и славы передвижниковъ). Чистое, не тенденціозное искусство невозможно, часто заявлялъ Михайловскій (напр., I, 121, 135 и др.), но онъ никогда не пробовалъ показать, какая тенденція можетъ заключаться, напримѣръ, въ симфоніи; подъ «чистымъ искусствомъ» онъ понималъ *объективное* искусство (напр., I, 122 — 3; III, 646; V, 536 и др.), и въ этомъ его сугубая ошибка, такъ какъ чистое искусство, наоборотъ, въ высокой степени субъективно, и чѣмъ «чище», тѣмъ субъективнѣе.

Понимать искусство на маперъ семидесятниковъ, значитъ впадать въ совершеннѣйшую плоскость и не сознавать полной независимости эстетическихъ эмоцій отъ какихъ бы то ни было дисциплинъ; конечно, говоря о независимости, мы не отрицаемъ возможности связи. Мы принимаемъ формулу «искусство для человѣка» и по отношенію къ области творчества, и по отношенію къ дѣятелямъ творчества, но понимаемъ ее гораздо шире и глубже. Да, «искусство для человѣка» — это долженъ помнить каждый дѣятель искусства; это значитъ, что онъ долженъ быть человѣкомъ, а не только рабомъ искусства; это значитъ, что онъ долженъ быть не только глубокъ (спеціализація), но и широкъ (энциклопедичность); что та область, которой онъ себя посвятилъ, не должна поглощать его

всего; что онъ прежде всего живая человѣческая личность, а уже потомъ художникъ; что въ своей области онъ долженъ работать главнымъ образомъ, но не исключительно; что, наконецъ, суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы. Но въ своей области онъ долженъ быть полнымъ хозяиномъ, и если онъ истинный художникъ, то никогда онъ не унизится до тенденціознаго искусства; чистое искусство только одно возможно и желательно, и такое чистое искусство будетъ именно «искусствомъ для человѣка», искусствомъ на потребу человѣку, ибо только такое искусство будетъ воплощеніемъ красоты.

Красота — этого слова не понимали и не хотѣли понимать въ шестидесятыхъ и въ семидесятыхъ годахъ; но все-таки мы видѣли, что семидесятники сдѣлали одинъ шагъ впередъ: трудъ есть или долженъ быть наслажденіемъ, говорилъ вслѣдъ за Чернышевскимъ Писаревъ (Сочин., V, 204); «развѣ нельзя служить истинѣ и справедливости и въ то же время любоваться красотой звѣздъ и цвѣтовъ?...» отвѣтилъ Михайловскій (Сочин., VI, 616), и, разумѣется, онъ былъ правъ. Но почему же въ такомъ случаѣ нельзя любоваться красотой произведеній «чистаго» искусства — красотой переливовъ тоновъ картины, красотой переливовъ звуковъ симфонической поэмы, изображающихъ ту же звѣздную ночь? Въ настоящее время все это-труизмы, но для семидесятниковъ труизмы эти считались величайшей ересью; семидесятники не видѣли, что эстетика занимаетъ равноправное мѣсто рядомъ съ этикой и логикой, что не только истина и справедливость, но и красота составляютъ все содержаніе жизни реальной личности. Правда-истина, правда-справедливость, правда-красота—вотъ тріединая правда, въ построеніи которой заключается высшая цѣль всякаго міровоззрѣнія; правды-красоты не было въ міровоззрѣніи семидесятыхъ годовъ.

Эстетика возродилась въ восьмидесятыхъ годахъ. Безспорно, реакціонная почва была чрезвычайно благопріятна для роста теоріи чистаго искусства, но это нисколько не понижаетъ цѣнности такого искусства вообще. Движеніе въ сторону эстетики, несомнѣнно, должно было произойти рано или поздно, и если общій духъ эпохи способствовалъ усиленію интереса къ искусству, то зато онъ же привелъ

вырожденное теченіе къ крайности исключительнаго эстетизма. Дѣйствительно, съ одной стороны, восьмидесятые годы дали намъ такого изумительнаго художника-импрессіониста, какъ Чеховъ, а съ другой стороны—они привели къ уродливымъ проявленіямъ такъ называемаго «декадентства». (Наше отношеніе къ декадентству выяснится ниже). О Чеховѣ рѣчь впереди, а теперь мы скажемъ только о томъ исключительномъ эстетизмѣ, въ который выродилась эстетика въ восьмидесятыхъ годахъ.

Восьмидесятники перевернули формулу предыдущаго десятилѣтія и по свойственному себѣ мѣщанству снова впали въ крайность и въ узость. «Искусство для человѣка!» — таковъ былъ девизъ семидесятыхъ годовъ, примѣняемый въ узкомъ смыслѣ и къ самому художнику, и къ области его творчества: мы показали, что первое вполнѣ законно, а второе вполнѣ невѣрно. «Искусство для искусства» — восклицали восьмидесятники, примѣняя это положеніе и къ области художественнаго творчества, и къ дѣятелямъ его: нетрудно видѣть, что и въ этомъ случаѣ первое неоспоримо, а второе глубоко ложно. Дѣйствительно, что въ области художественнаго творчества можно и должно руководиться только принципомъ искусства для искусства, чистаго искусства, — это мы уже отмѣтили выше; примѣнить же требованіе искусства для искусства къ самому человѣку—это значитъ безконечно суживать человѣческую личность.

Только въ искусствѣ смыслъ и цѣль жизни—гласитъ иными словами это требованіе: человѣкъ всецѣло долженъ уйти въ искусство, которое одно поднимаетъ на недосягаемую высоту отъ мелочей будничной жизни; только уйдя въ искусство и въ самого себя, человѣкъ будетъ жить истинной, широкой и глубокой жизнью, in Lebensfluten, im Thatensturm... Вотъ та теорія исключительнаго эстетизма, въ которую выродилась въ восьмидесятыхъ годахъ возродившаяся эстетика; на этомъ примѣрѣ мы увидимъ еще и еще разъ, какъ ультра-индивидуализмъ впадаетъ въ узкое и тусклое мѣщанство. Въ самомъ дѣлѣ, трудно прійти къ большей узости взгляда на жизнь, какъ на сферу проявленія искусства, и на человѣка, какъ на орудіе этого проявленія: ограничить всю жизнь рамками эсте-

тизма, это значить атрофировать въ себѣ все остальное, человѣческое; это значить провозгласить девизъ «человѣкъ для искусства», девизъ не только анти-индивидуалистическій, но и сугубо мѣщанскій.

Семидесятники суживали область творчества, но требовали широты художника, какъ человѣка, а потому были далеки отъ мѣщанства; восьмидесятники расширили область творчества, но впали въ безпросвѣтную узость эстетизма, ставя искусство во главу угла человѣческой жизни: это вѣчная ихъ ошибка. Они не видѣли, что истина лежитъ посрединѣ между ними и семидесятниками; это стало ясно только поколѣнію начала XX вѣка. Мы принимаемъ оба эти девиза: да, «искусство для искусства», чистое искусство должно имѣть мѣсто въ сферѣ художественнаго творчества; да, «искусство для человѣка» — несомнѣнная истина въ примѣненіи къ дѣятелямъ искусства. Но мы, однако, отрицаемъ какъ тенденціозное искусство семидесятниковъ, такъ и чистый эстетизмъ восьмидесятыхъ годовъ, ибо первое является анти-индивидуалистичнымъ, а второй—въ высокой степени мѣщанскимъ. Что же касается указаннаго нами рѣшенія, то мы встрѣчались съ нимъ еще у Пушкина, и здѣсь только развили то, что сказалъ величайшій русскій поэтъ еще въ «Скупомъ Рыцарѣ» и «Моцартѣ и Сальери».

Поистинѣ восьмидесятые годы имѣли privilegium odiosum накладывать на все окружающее печать самаго тусклаго мѣщанства. Великая эволюціонная идея непрерывности и постепенности развитія обратилась у нихъ въ плоское постепеновство, сопровождаемое вѣчнымъ refrain'омъ на мотивъ: «лбомъ стѣны не прошибешь и плетью обуха не перешибешь»; неизбѣжность «малыхъ дѣлъ» въ жизни обратилась у нихъ въ теорію житейскаго благоразумія, самосовершенствованіе опошлилось до самоублаженія. Наконецъ, и возродившаяся эстетика выродилась подъ ихъ ферулой въ узкій эстетизмъ мѣщанскаго пошиба.

На этомъ темномъ, безпросвѣтномъ фонѣ мѣщанства загорались иногда яркія искорки, показывавшія, что скоро «заря взойдетъ и тьму разсѣетъ». Послѣдніе могикане семидесятыхъ годовъ—Гл. Успенскій, Салтыковъ, Михайловскій—все время боролись съ общественнымъ мѣщан-

ствомъ; на горизонтѣ заблестѣлъ изумительный талантъ Чехова; въ широкой публикѣ мало по малу нарождался интересъ къ общественно-экономическимъ наукамъ. Чувствовалось, что скоро настанетъ время посрамленія чиновничьихъ идеаловъ, мѣщанской морали и картофельныхъ добродѣтелей; и, дѣйствительно, скоро въ мертвое болото общественнаго мѣщанства пробилась первая живая струя новой идеологіи—марксизма девяностыхъ годовъ.

IX.

Прощаясь съ этой печальной эпохой общественнаго мѣщанства, мы не помянемъ ее добромъ. Часто можно слышать, что мертвенное міровоззрѣніе восьмидесятниковъ— не ихъ вина, а ихъ бѣда, что они явились фатальнымъ слѣдствіемъ вновь воскрешаго гнета николаевской системы, что они — все тѣ же «лишніе люди», которыхъ въ свое время породила эпоха оффиціальнаго мѣщанства. Въ этихъ общихъ мѣстахъ очень мало истины и очень много некритическаго смѣшенія понятій. Конечно, «лишніе люди» были всегда, были они и въ восьмидесятыхъ годахъ; и не всякій лишній человѣкъ дѣйствительно является таковымъ въ установленномъ за этимъ терминомъ смыслѣ. Кромѣ того, всякіе, вѣдь, бывали «лишніе люди», начиная съ Чулкатурина и кончая Рудинымъ и Бельтовымъ, въ которыхъ мы имѣемъ постепенную градацію отъ мѣщанства къ индивидуализму; лишними людьми называла себя всякая мразь изъ породы чистѣйшихъ мѣщанъ, а иногда и чистѣйшихъ мерзавцевъ (въ родѣ, напримѣръ, щедринской «талантливой натуры»—Горехвастова).

Въ своемъ мѣстѣ мы указывали, что истинные лишніе люди были «лучшіе люди» своего времени, люди, не приспособившіеся къ мѣщанству и неспособные примириться съ идеалами разныхъ Штольцевъ и дядюшекъ Адуевыхъ. Какіе же послѣ этого восьмидесятники — лишніе люди? Называть любого восьмидесятника лишнимъ человѣкомъ, значитъ оскорблять память Лаврецкаго, Рудина, Бельтова и многихъ дѣйствительно существовавшихъ лишнихъ людей, имена же ихъ Ты, Господи, вѣси. Лишнихъ людей

и восьмидесятниковъ роднитъ только одно: и тѣ, и другіе были въ высокой степени слабые люди; но это слишкомъ общій признакъ, по которому, пожалуй, и Пушкина пришлось бы счесть лишнимъ человѣкомъ и предтечей восьмидесятниковъ; главные же признаки совершенно не совпадаютъ. Лишніе люди таили въ себѣ глубокое противорѣчіе; каждый изъ нихъ могъ бы сказать про себя знаменитое фаустовское:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust;

внутреннюю трагедію каждаго изъ нихъ составляла борьба мѣщанства съ индивидуализмомъ и романтизма съ реализмомъ. Восьмидесятники отнюдь не таили in seinen Brust такого противорѣчія; они дошли до вершинъ ультраиндивидуализма, откуда незамѣтно для себя спустились въ болота мѣщанства и основательно погрязли въ нихъ «безъ борьбы, безъ думы роковой»; мы старались показать, что это были чистокровнѣйшіе мѣщане, а если это такъ, то титулъ «лишнихъ людей» для нихъ слишкомъ почетенъ, а для памяти лишнихъ людей — слишкомъ оскорбителенъ. Очень ужъ непривлекательный мѣщанскій типъ представляетъ собою восьмидесятникъ...

«Вотъ нонѣшнее поколѣніе!.. — слышимъ мы слова одного изъ героевъ Гл. Успенскаго: — можетъ ли быть онъ гнѣвенъ, или можетъ ли быть онъ добръ? Нѣту! Плюнь ему въ рожу — у него рука не осмѣлится на оплеуху! Понадѣйся на него — не выручитъ, будетъ спать покойно, хоть бы ты у него стоналъ всю ночь подъ окномъ. Не гнѣвенъ и не любовенъ!»... Въ этомъ, конечно, преувеличеніе, но въ то же время и много истины: этотъ портретъ похожъ на восьмидесятника; похожъ ли онъ, однако, на лишняго человѣка? Восьмидесятникъ ни горячъ, ни холоденъ, а только тепелъ; лишній человѣкъ постоянно или горячъ, или холоденъ, но чаще всего далекъ отъ серединности. «...Сердце твое неправильное — продолжаетъ Гл. Успенскій, — направленіе-то въ немъ заячье! Оно говоритъ — «жалѣй!», а ты боишься, оно говоритъ — «не стерпи, возопи!», а ты опять боишься... Вотъ какъ я думаю. Отвыкли сердца слушаться, думаютъ, что квартальный лучше укажетъ, «какъ надо». И идетъ по землѣ не жизнь,

а такъ, гнилье грибное... Умѣютъ только бояться! Образованіе великолѣпное, а хвостикъ заячій!..» Все это неприложимо ни къ Рудину, проведшему всю жизнь въ борьбѣ и погибшему на баррикадахъ, ни къ Бельтову, ни къ Лаврецкому, ни къ болѣе мелкимъ представителямъ лишнихъ людей; но зато отъ слова до слова все это примѣнимо къ восьмидесятникамъ, этимъ представителямъ грибного гнилья, разучившимся слушаться сердца и въ отвѣтъ на его приказаніе «не стерпи, возопи!» умѣвшимъ только поджимать свой заячій хвостикъ.

Нѣтъ, не будемъ оскорблять лишнихъ людей сравненіемъ ихъ съ восьмидесятниками, а если ужъ искать для послѣднихъ наиболѣе подходящаго имени, то ихъ можно назвать *промежуточными людьми*. Да, это были ни горячіе, ни холодные, промежуточные люди, промежуточные во всѣхъ отношеніяхъ: и сама эпоха восьмидесятыхъ годовъ была промежуточной, никчемной эпохой, и идеалы были промежуточные. Бываютъ такія промежуточныя эпохи идейнаго междуцарствія, о которыхъ только и можно сказать, что вотъ-де передъ этой эпохой было то-то, а послѣ нея то-то; сама же она является какимъ-то пустымъ мѣстомъ, дырой въ области разумѣнія, промежуткомъ. Конечно, и такой промежуточный періодъ исторически необходимъ, но это плохое утѣшеніе для тѣхъ, кто имѣлъ несчастіе выйти на историческую сцену именно около этого времени. Такой промежуточной эпохой были восьмидесятые годы: передъ ними было народничество, за ними стоялъ марксизмъ, сами же они представляли идеологическую дыру, которую восьмидесятники тщетно старались заштопать теоріями постепеновства, малыхъ дѣлъ, самосовершенствованія, толстовства, эстетизма и иными подобными. Изъ ничего выйдетъ ничего, говорилъ король Лиръ; изъ эпохи общественнаго мѣщанства могла только выйти тусклая и жалкая мѣщанская идеологія, это совершеннѣйшее ничто, составляющее позорную страницу въ исторіи русскаго «культурнаго» общества.

Чѣмъ и какъ кончились восьмидесятые годы — это мы еще увидимъ; на смѣну мѣщанской идеологіи пришла новая и смѣлая идеологія девяностыхъ годовъ. На рубежѣ между ними стоитъ кошмарный, страшный 1891—92 г.,

голодный годъ, пробудившій все общество какъ бы ударомъ грома отъ дремотнаго полубездѣйствія теоріи малыхъ дѣлъ. Прежде, когда «малыя дѣла» оканчивались плачевной неудачей—а это сплошь да рядомъ бывало въ восьмидесятыхъ годахъ— общество не тужило и съ такимъ же успѣхомъ принималось за новыя малыя дѣла. Одинъ изъ тысячи примѣровъ: восьмидесятники усиленно восхищались школами грамотности, какъ малымъ дѣломъ, которое по результатамъ можетъ замѣнить хожденія въ народъ семидесятниковъ; однако, вскорѣ, вслѣдствіе закона 4 мая 1891 г., школы грамотности выродились въ церковно-приходскія школы. Это, конечно, было печально, но не наносило особаго удара теоріи малыхъ дѣлъ. Можно было съ тѣмъ же успѣхомъ приняться за новыя малыя дѣла. Совершенно не то принесъ съ собой ужасный 1891—92 годъ. Конечно, не русское общество было виновато въ неурожаѣ, но оно было виновато въ томъ, что цѣлыя десять лѣтъ оно бездѣйствовало, не боролось за измѣненіе тѣхъ коренныхъ условій, отъ которыхъ зависитъ голоданіе милліоновъ людей; русское общество было виновно въ томъ, что оно трусливо открещивалось отъ всякаго широкаго и обобщающаго міровоззрѣнія, отъ всякаго быстраго и энергичнаго дѣйствія, боязливо прячась за фразу: «помаленьку-то покойнѣе, а потихоньку—вѣрнѣе». Голодный 1891—92 годъ со страшной очевидностью показалъ, что не всегда это бываетъ такъ, что малыя дѣла могутъ привести къ большому бѣдствію; съ этого года начинается постепенное пробужденіе русской интеллигенціи отъ позорнаго усыпленія эпохи общественнаго мѣщанства.

СОДЕРЖАНІЕ.

Цѣна 4 руб.